ع. العروي، م.ع. الجابري، س. بلعربي، م. القبلي، ب. حميش، ع. أومليل، س. بنسعيد، ك.ع. اللطيف،
ع. بناني، أ. بوشرب، م. بنشريفة، م. زنيبر، أ. التوفيق، ع.م. القدوري، ع.ر. المودن، م. حجي،
ع.أ. السبتي، آ.ش. إقبال، م. الشابي، م.ش. بنبين، م.ع. ق. العرائشي.

في النهضة والتراكم

دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية مهداة للأستاذ محمد المنوني

المعرفة التاريخية



تعريف مختصر
بالأستاذ محمد المنوني

ولد محمد المنوني سنة 1919 بمدينة مكناس، أستاذ باحث في الحضارة المغربية، شارك في عدة ندوات بالمغرب، والجزائر، وتونس، والسعودية، وباكستان. يعطي محاضرات جامعية بكلية الآداب ودار الحديث الحسنية ومدرسة علوم الأعلام بالرباط. وللأستاذ المنوني عدة مؤلفات في تاريخ المغرب الحضاري منها :

- **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين.**
- **ركب الحاج المغربي.**
- **مظاهر يقظة المغرب الحديث في جزءين.**
- **وثائق ونصوص عن أبي الحسن علي بن منون وفريته.**
- **ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين.**
- **المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث.**

وللأستاذ عدة مصنفات بيبليوغرافية منها :

- **الجزء الأول من الفهرس العام للخزانة العامة بالرباط حرف ك : الجزء الأول (مرقون).**
- **منتخبات من نوادر المخطوطات في الخزانة الحسنية بالرباط (منشور، ومصدر بمقدمة للأستاذ عبد الرحمن الفاسي).**
- **الجزء الأول من الفهرس العام للخزانة الحسنية بالرباط (مرقون).**
- **لائحة المخطوطات المحفوظة في خزانة تمكروت بإقليم ورزازات (مرقون في جزءين).**
- **ترجمة مغربية لفهرس الاسكوريال : مجلة البحث العلمي العدد 6.**
- **مساهمة كبرى في فهرس المخطوطات العربية في مكتبة كلية الآداب الرباط.**

وله أيضاً دراسات بيبليوغرافية أخرى منشورة في مجلات : **تطوان، ومجلة المغرب، ومجلة دعوة الحق ومجلة البحث العلمي، ومجلة المجمع العلمي العراقي، ومجلة المناهل، ومجلة الإيمان، ومجلة الاعتصام.**

كما أن للأستاذ أزيد من 100 دراسة تتعلق بتاريخ المغرب الحضاري وبالدراسات الإسلامية منشورة بمجلات مغربية ومشرقية.

لوحة الغلاف للفنان صلادي، وهي ملكية خاصة لقاعة «المعمل» ـ الرباط.

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي. ساحة محطة القطار
بلفدير. الدار البيضاء 05 ـ المغرب
الهاتف : 24.06.05/42

في النهضة والتراكم

عبد الله العروي. محمد عابد الجابري. الصديق بلعربي.
محمد القبلي. بنسالم حميش. علي أومليل. السعيد بنسعيد.
كمال عبد اللطيف. عثمان بناني. أحمد بوشرب.
محمد بنشريفة. محمد زنيبر. أحمد التوفيق.
عبد المجيد القدوري. عبد الرحمن الموذن. محمد حجي.
عبد الأحد السبتي. أحمد الشرقاوي إقبال. مصطفى الشابي.
محمد شوقي بنبين. محمد عبد القادر العرائشي.

في النهضة والتراكم

دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية

مهداة للأستاذ محمد المنوني

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي. ساحة محطة القطار
بلفدير. الدار البيضاء 05 ـ المغرب
الهاتف : 24.06.05/42

تَمّ نشرُ هَذَا الكِتاب ضِمْن سِلسِلة
المَعْرفة التّاريخية

الطبعة الأولى 1986

رقم الإيداع القانوني : 517 / 1986

تقديم

إذا جاز الحديث عن كتاب واحد يمكنه أن يمد الباحثين بمادة تاريخية غزيرة وأن يدلهم، في الوقت ذاته، على ثروة هائلة من المخطوطات والمطبوعات الحجرية النادرة التي تتعلق بالتاريخ والفكر المغربيين في الشطر الأخير من القرن الماضي والسنوات الأولى من القرن الحالي، إذا جاز الحديث عن كتاب يشمل هذه الخصائص كلها، فإن ذلك الكتاب سيكون، وفي إجماع الباحثين، هو كتاب الأستاذ محمد المنوني «مظاهر يقظة المغرب الحديث». والواقع أن المؤرخين الذين لا ينون عن ترديد إعجابهم بهذا الكتاب «الجامع» ويعبرون عن امتنانهم لصاحبه، ليسوا وحدهم من يرون فيه مصدراً ثميناً ومدخلاً نافعاً. فإليهم ينبغي أن تضاف جمهرة كبيرة من الدارسين المهتمين بتاريخنا المعاصر والوافدين إليه من حقول معرفية تتنوع بين الاجتماع، والفكر، والاقتصاد، والسياسة. ولكن هذا الكتاب، هو مع ذلك، مجرد دلالة على سعة الاطلاع على تاريخ المغرب في القرن الماضي، فصاحبه لا يزال يوالي إظهار الكثير من تقاييده وإرشاداته في اللقاءات والمنتديات العلمية، فضلاً عما يستفيده منه العديد ممن يتصلون به خارج تلك اللقاءات. لذلك لم يكن من اللغو في القول ولا من باب المجاملة في التحية أن يذكر الأستاذ عبد الله العروي بأنه يجد مغزى عظيماً في تصديره لدراسته عن «الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية» بذكر اسم محمد المنوني ولا في إضافته المباشرة «وأظن أن اسمه يجب أن يسجل في صدر كل مؤلف، بأي لغة كان، حول مغرب القرن التاسع عشر». إن شهادة الأستاذ العروي ينبغي أن تؤخذ، في هذا المعنى، كاعتراف على لسان كل الباحثين والدارسين المنشغلين بالموضوع.

والواقع كذلك أنه لا يعادل هذه المعرفة الدقيقة بالتاريخ المغربي المعاصر عند الفقيه المنوني سوى حسن اطلاعه على تاريخ المغرب في هذه الحقبة التاريخية التي تنوعت فيها مظاهر الحضارة المغربية، وتعددت أشكال التعبير عنها، وامتدت فيها الخزانات والمدارس في رقعة جغرافية تمتد من الأندلس إلى الصحراء، ونقصد بها، بطبيعة الأمر، العصرين الموحدي والمريني. ومن بين المقالات والتحقيقات والدراسات العديدة التي قام المنوني بنشرها في مختلف المجلات والجرائد المغربية، على امتداد أزيد من ثلاثة عقود، لست أشير إلا إلى ما جمعه منها في ورقات رائعة عن «الحضارة المغربية في عصر بني مرين». ولعل المرء يكتفي، في هذا الصدد، بشهادة أحد كبار باحثينا المغاربة المتخصصين في مغرب العصر الوسيط، وقليل ما هم، وهو الأستاذ النابه المقتدر محمد القبلي وذلك في أكثر من دراسة له فضلا عن البحث القيم الذي تقدم به إلى هذه الندوة.

على أن حسن اجتهاد الأستاذ المنوني في المجالين معا، مجال القرن الماضي ومجال العصر الوسيط، لا يمثلان سوى بعض جوانب المؤرخ المحقق ولا يصرفان الذهن عن مجال مُضْنٍ وشاقّ لا يتأتى إلا لمن تسلح بعدة هائلة من الصبر والإخلاص للعلم والتفاني في خدمته وأقصد به مجال «البيبليوغرافيا». يكفي المرء أن يطلع على محاضرات المنوني حول «المصادر المغربية لتاريخ المغرب : من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث»، (في القسم الأول فقط والذي نشرته كلية الآداب في الرباط)، يكفيه ذلك حتى يوافق على هذا الرأي الذي يجمع عليه كل الباحثين. وتكفيه محض الإشارة إلى الجهد الشاق الذي بذله في فهرسة الكثير جداً من نوادر الخزانة العامة في الرباط، وإرشاده سبيل الباحثين إلى ذخائر المخطوطات في الخزانة الحسنية الملكية، ما نشره منها وما لا يزال مرقوناً فقط، ويكفيه أيضاً أن يتأمل فيقدر الوقت والطاقة اللذين صرفهما في «اكتشاف» الخزانات العديدة في جنوب المغرب ولست أذكر منها سوى ما قام به بالنسبة لخزانة «الزاوية الحمزاوية» على مشارف الراشيدية وما قام به بالنسبة لخزانة «الزاوية الناصرية» في تمكَروت بإقليم ورزازات...

ولكني لست أريد، في كلمة التقديم التي وكلتْ إليّ ثلة من الزملاء شرفَ القيام بها، أن أعدد جوانب إسهام الفقيه المنوني إذ فضلاً عن كوني لست

بالكفاء المؤهل لذلك، لما تقتضيه من معرفة شاملة بالتاريخ والفكر المغربيين، فإنني أعرف كيف يحرج هذا الصنف من الحديث تواضع الرجل وحسن شمائله، فكل من عاشره من الأصدقاء، أو رافقه في أيام الطلب والتحصيل، أو اتصل به من الباحثين، أو استمع إليه من الطلبة، كل هؤلاء يعرفون كيف أن الحياء والتواضع هما من أخص فضائله ولذلك لم يكن من الغريب والمدهش أن تتفق على ذلك شهادتان من أستاذين جليلين وعالمين فاضلين هما : أحمد إقبال الشرقاوي، هذه الذخيرة اللغوية المتنقلة، والصدّيق بلعربي العالم المحقق والمناضل الوطني.

وصفة المناضل الوطني، أخيراً وليس آخراً كما يقول المثل الإنجليزي، ليست مما يمكن إغفاله في هذه الكلمة لما لها من دلالة عميقة تتجاوز مستوى الصفة الفردية لترقى بها إلى الطابع الشمولي الذي وسم بطابعه هذا الجيل الذي يمثله محمد المنوني والذي كان منه مَنْ نعرف ونتذكر من الأسماء. لقد كان، من غريب الصدف حقا، أن ندوة تكريم محمد المنوني قد صادفت، من جهة أولى، تهييء بعض المحافل العلمية الوطنية لاستقبال الذكرى الثلاثين لتأسيس الجامعة المغربية (في غضون السنة المقبلة) كما صادفت، من جهة ثانية انصرام ثلاثين سنة، كذلك، على مغادرة الفقيه المنوني لسجون الاستعمار الفرنسي بعد سنتين كاملتين من الاعتقال والأشغال الشاقة.

وبعد، فنحن في هذا الالتحام الرائع بين النضال السياسي من أجل تخليص الوطن من براثن الاستعمار، والذي ليس له ثمن آخر سوى السجن والتشريد، وبين النضال الفكري من أجل مقاومة محاولات مسخ الهوية الثقافية الوطنية ومحو كافة مظاهرها في العصور الوسطى والحديثة على السواء، نحن فيه، وفي شخص محمد المنوني تحديداً، أمام مظهر آخر من «مظاهر يقظة المغرب الحديث» - وأنا أستعير هنا نعتاً بليغاً ومؤثراً صاغه الأستاذ محمد عابد الجابري في التحية التي توجه بها إلى مُكرِّمِنا، والتي نرى أنها تتجاوز المجاملة والتحية لترقى إلى مستوى الشهادة التي ينطق بها الجيل الحالي في حق الجيل الذي سبقه ومهد له سبيل البحث والاطلاع.

وبعد، فإن ندوة تكريم المنوني لم تكن مناسبة للتذكير بمآثر الرجل وإنجازاته في ميدان البحث والتأليف، بل كانت لقاءً علمياً رصيناً أسهمت فيه

زمرة من خيرة باحثينا وأساتذتنا في مجالات الفكر والتاريخ التي تتعلق باهتمامات المنوني المتعددة، سواء ما كان منها متعلقاً بالمغرب مباشرة أو مرتبطاً به على نحو يكاد يكون كذلك، تبعاً للورقة التي أرفقت بها اللجنة المنظمة دعوتها إلى المشاركة. سيقرأ القارئ فيجد أن حتى ما اعتبر من العروض شهادات أو تحيات يحمل من الأفكار ما يجعل منه أبحاثا عميقة رصينة أو توجيهاً نحوها، بحكم المكانة العلمية أو الأدبية لأصحابها.

لم يكن في الإمكان إنجاز عمل مماثل بدون أن تتضافر وتتكامل كتلة من الجهود الهائلة. فمن جانب أول هناك الجهة المنظمة : جمعية أساتذة التاريخ والجغرافيا بالمغرب (فرع مكناس)، وجمعية البعث الثقافي بمكناس، وفرع مكناس لاتحاد كتاب المغرب بتنسيق وتعاون مع المجلس البلدي للمدينة، ومن جانب ثانٍ هناك الأساتذة المساهمون، سواء من شارك بالحضور فألقى عرضه وأفاد الحضور بعرضه وردوده معاً، أو من تعذر عليه الحضور فأُلقِيَ عرضه بالنيابة عنه، أو من وافى اللجنة المنظمة ببحثه بعد انصرام الندوة، ومع أنه لم يكن من المشاركين الفعليين فيها بالحضور، فقد أبى إلا أن يعرب بمشاركته العلمية عن حبه وتقديره للأستاذ المنوني، ومن جانب ثالثٍ، هناك الحضور الهائل من أصدقاء الفقيه وزملائه فضلاً عن الطلبة والمثقفين. ومن جانب رابع نذكر «دار توبقال للنشر» التي بادرت باستجابتها إلى رغبة اللجنة المنظمة بنشر أعمال الندوة.

فبحكم هذا الموقع الذي شرفتني كافة هذه الأطراف بالوقوف فيه، أتقدم إلى كل المساهمين في تحقيق هذا الإنجاز الجميل بكامل الشكر والتقدير. وإلى شيخنا وصديقنا الفقيه محمد بن عبد الهادي المنوني، وعلى لسان جميع من ذكرت من الجهات أجدد له التعبير عن كامل امتناننا وصادق ودنا ومحبتنا. والله ولي التوفيق.

السعيد بنسعيد

مؤلفات وأبحاث الأستاذ محمد المنوني

أولا ـ في تاريخ المغرب الحضاري

1 ـ **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، نشر معهد مولاي الحسن بتطوان سنة 1950 ـ ص 294. نشرة ثانية بالأوفسيط سنة 1977/1397.

2 ـ **ركب الحاج المغربي**، نشر معهد مولاي الحسن بتطوان، سنة 1953 ـ ص 104.

3 ـ **مظاهر يقظة المغرب الحديث**، الجزء الأول، مطبعة الأمنية بالرباط، عام 1392 = 1973 ـ ص 347.

4 ـ **وثائق ونصوص : عن أبي الحسن علي بن منون وذريته**، المطبعة الملكية بالرباط، عام 1396 = 1976 ـ ص 315.

5 ـ **ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين** وهي التي يذيل عليها بهذه اللائحة.

6 ـ المصادر العربية لتاريخ المغرب، من منشورات **كلية الآداب بالرباط**، الجزء الأول : 272 ص.

والجزء الثاني يتابع نشر مواده في مجلة **كلية الآداب بالرباط**، ابتداء من العدد 12.

□ □ □

7 ـ استقرار كثير من أصول القومية المغربية، في الفترة المرينية والوطاسية،[1] مجلة **دعوة الحق**، العدد الثامن، السنة الحادية عشرة، عام 1388 = يوليوز 1968، ص. 107 ـ 111.

1) أعد برسم ندوة جمعية تاريخ المغرب : 12 ـ 13 ماي 1967 بالرباط.

8 ـ ترجمة نفس المقال إلى الفرنسية، **مجلة هيسبريس**، سنة 1968، الجزء 2 ص. 219 ـ 227.

□ □ □

9 ـ معرض المخطوطات العربية بمكناس، **مجلة تطوان**، العددان الثالث والرابع «مزدوج»، سنة 1958 ـ 59، ص 97 ـ108.

10 ـ مكتبة الزاوية الحمزية، **مجلة تطوان**، العدد الثامن، سنة 1963، ص. 67 ـ 177.

11 ـ المخطوطات التونسية بالمغرب، مجلة **المغرب** التي تصدر عن وزارة الممثل الشخصي، العددان 6 و7 «مزدوج»، دجنبر 1965، ص 50 ـ 62.

12 ـ ترجمة مغربية لفهرس الاسكوريال، مجلة **البحث العلمي**، العدد السادس، السنة الثانية ص 16 ـ 23، سنة 1385 = 1965.

13 ـ معطيات جائزة الحسن الثاني للمخطوطات والوثائق عبر سبع سنوات، مجلة **دعوة الحق**، العدد الرابع، السنة 17، ص 117 ـ 121.

14 ـ المصادر الدفينة في تاريخ المغرب،[1] مجلة **البحث العلمي**، السنة الثالثة العدد الثامن 1966/1386، ص 117 ـ 135. نشرة ثانية منقحة ومزيدة : نفس المجلة : السنة الرابعة : العدد العاشر 1967/1387، ص 9 ـ 29.

15 ـ مجموعات المصادر التاريخية، مجلة **البحث العلمي**، السنة العاشرة، العدد 20 ـ 21 مزدوج، ص 83 ـ 95.

16 ـ الجزيرة العربية في الجغرافيات والرحلات المغربية وما إليها،[2] مجلة **المجمع العلمي العراقي**، المجلد 29 ـ 1978/1398 ـ ص 150 ـ 187.

17 ـ الكناشات المغربية، مجلة **المناهل**، العدد الثماني، صفر ـ مارس 1975/1395، ص 196 ـ 232.

18 ـ وثيقة عن المهاجرين التلمسانيين بفاس، مجلة **دعوة الحق**، السنة العاشرة، العدد الثاني، شعبان ـ ديسمبر 1966/1386 ـ ص 104 ـ 106.

19 ـ شهادات باستمرار السيادة المغربية على الصحراء الغربية، مجلة **الاعتصام**، السنة الثانية، العدد الثالث ـ ص 20 ـ 22، 1976/1396.

1) أعد برسم «ندوة جمعية تاريخ المغرب» : 20 ـ 23 ماي 1966 بالرباط.

2) أعد برسم «الندوة العالمية الأولى لدراسات تاريخ الجزيرة العربية»، حيث انعقد بالرياض 23 ـ 28 أبريل 1977.

20 ـ وثيقتان جديدتان من ذيول موقعة وادي المخازن، مجلة **الإيمان**، السنة الثامنة، العدد 7، شعبان ـ يوليوز 1978/1398 ـ ص 69 ـ 73. ـ نشرة ثانية، مجلة **دعوة الحق**، السنة التاسعة عشرة، العدد الثامن، رمضان ـ غشت 1978/1398 ـ ص. 30 ـ 32.

□ □ □

21 ـ ظاهرة تعريبية في المغرب السعدي، مجلة **اللسان العربي**، العدد الأول صفر 1384 = يونيو 1964، ص 52 ـ 66. ـ نشرة ثانية مزيدة لنفس المقال، **صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد**، المجلدان II، 12 ص 329 ـ 358، سنة 1963 ـ 1964.

- نشرة ثالثة لنفس المقال مزيدة أكثر، **دعوة الحق**، السنة العاشرة، العدد الثالث، ص 74 ـ 91، يناير سنة 1967.

22 ـ أساتذة الهندسة ومؤلفوها في المغرب السعدي، مجلة **دعوة الحق**، العدد الثاني، السنة التاسعة ص 101 ـ 104، شعبان 1385 = ديسمبر 1965.

□ □ □

23 ـ فصلة نصف الدراسة بالقرويين أيام المنصور السعدي، مجلة **البحث العلمي**، العدد السابع الثالثة، ص 241 ـ 266 سنة 86/1385 = 1966.

24 ـ مدخل إلى تاريخ القرويين الفكرى، **الكتاب الذهبي لجامعة القرويين** سنة 1379 = 1960، ص 182 ـ 187.

25 ـ كراسي الأساتذة بجامعة القرويين، مجلة **دعوة الحق**، السنة التاسعة العدد الرابع ص 91 ـ 97، مع العددين الخامس والسادس : ص 91 ـ 97 وص 117 ـ 119، سنة 1385 = 1965.

26 ـ موضوعات مغربية عن نظم التعليم الأصيل، مجلة **الرسالة التربوية**، العدد الأول، محرم ـ يناير 1976/1396 ـ ص 74 ـ 77.

27 ـ وصية تعليمية لأبي حامد الفاسي، بالعدد الخامس من مجلة **كلية الشريعة**، ص 17 ـ 30.

□ □ □

28 ـ ترجمة فقيد الإسلام محمد المدني ابن الحسني، مجلة **دعوة الحق**، العدد العاشر السنة الثالثة، ص 76 ـ 82، صفر 1380 = يوليوز 1960.

29 ـ حياة فقيد المغرب محمد المختار السوسي، مجلة **الإيمان**، العدد الخامس، السنة الأولى، ص 42 ـ 52، قعدة 1383 : أبريل 1964.

30 ـ حياة الفقيد محمد ابن الفقيه، جريدة **الميثاق**، العدد 53 السنة الثالثة، العدد 54 السنة الثالثة، سنة 1384 = 1964.

31 ـ الشريف الإدريسي مجلة **دعوة الحق**، السنة التاسعة، العدد الثامن، ص 75 ـ 86، صفر 1386 ـ يونيو 1966.

32 ـ مؤرخ مكناس ابن زيدان، مجلة **دعوة الحق**، السنة العاشرة، العدد الأول، ص 93 ـ 99، رجب 1386 = نوفمبر 1966.

33 ـ محمد بن الحسين العرائشي شيخ الجماعة بمكناس، نفس المجلة، العدد التاسع والعاشر «مزدوج»، السنة الحادية عشرة، 1388 = غشت 1968، ص 108 ـ 115.

34 ـ جوانب من حياة الفقيد : عبد الكريم ابن الحسنى، المجلة ذاتها، العدد الأول، السنة 16، ص 182 ـ 183.

35 ـ الترجمة العلمية لقاضي مكناس : محمد بن أحمد السوسي، نفس المجلة، العدد السابع، السنة 16، ص 80 ـ 92.

36 ـ محمد السائح : في منهجية تدريسه للحديث، ومن خلال أوضاعه المنوعة، مجلة **دعوة الحق**، العدد الخامس، السنة 17 ـ ص 108 ـ 114.

37 ـ شيوخ ابن حزم في مقروءاته ومروياته، مجلة **المناهل**، العدد السابع، ذو القعدة ـ نوفمبر 1976/1396 ـ 241 ـ 261.

38 ـ حل مشكلة تتصل باسم وعصر مؤلف الروض المعطار، نفس المجلة، العدد العاشر، ذو الحجة ـ نوفمبر 1977/1397 ـ ص 367 ـ 372.

39 ـ ترجمة ابن بطوطة، **دعوة الحق**، السنة 19، العدد 5، رجب ـ ماي 1978/1398 ـ ص 13 ـ 20.

□□□

40 ـ صداقة أربعين سنة مع مؤرخ فاس عبد السلام ابن سودة، مجلة **المناهل**، العدد 20 ص. 195 ـ 205.

41 - ارتسامات عن المؤرخ الرائد محمد داود، الملحق الثقافي لجريد **العلم**، السبت 29 شوال 1404/ 28 يوليوز 1984، العدد 703.
أنوال الثقافي، العدد 2 بتاريخ السبت 7 يوليوز 1984.

42 - ملاحم ودواوين في السيرة والمديح النبوي، **مجلة دعوة الحق**، السنة التاسعة، العدد التاسع والعاشر «مزدوج ص 97 - 111، ربيع الأول والثاني - يوليوز - غشت 1966/1386.

43 - المولديات في الأدب المغربي، **مجلة دعوة الحق**، السنة الثانية عشرة، العدد السابع، ربيع الأول - يونيه، 1969/1389 - ص 62 - 65.

44 - مجموعات مغربية في المدائح النبوية، **مجلة الثقافة المغربية**، العدد 4 ص 87 - 102، صفر - أبريل 1971/1391.

45 - مدائح نبوية مغربية، **مجلة دعوة الحق**، العدد التاسع والعاشر «مزدوج» السنة 15، ربيع الأول - ماي 1973/1393، ص 157 - 161.

46 - تاريخ حفلات الشموع بالمغرب، **مجلة الفنون**، السنة الأولى، العدد السادس والسابع «مزدوج»، ربيع الثاني - جمادى الأولى/مايو - يونيه 1974/1394، ص 34 - 38.

47 - مؤلفات مغربية في الصلاة والتسليم على خير البرية ﷺ، **مجلة دعوة الحق**، السنة 18 العدد 4، جمادى الأولى - ماي 1977/1397، ص 20 - 31.

□ □ □

48 - نشاط الدراسات اللغوية في المغرب العلوي، نفس المجلة، السنة الحادية عشرة، العدد الرابع، قعدة 1386 = فبراير 1968، ص 51 - 62.

49 - ثلاث رسائل من المغرب إلى ليبيا، نفس المجلة، السنة الثانية عشرة، العدد الرابع، ذو الحجة 1388 = مارس 1969، ص 42 - 47.

50 - أربع وثائق علوية ضد بدع الشورة والأفراح، نفس المجلة، السنة الرابعة عشرة، العدد الثالث، عام 1391 = 1971، ص 51 - 59.

51 - التربية والتثقيف للأمراء العلويين، استجواب نشر في مجلة **التعاون الوطني** عام 1968، ص 14 - 15.

52 - ملامح الحركة الأدبية في العصر العلوي الأول، **مجلة دعوة الحق**، السنة الخامسة عشرة، العدد الأول، محرم 1392 = مارس 1972، ص 82 - 89.

53 ـ عبد الرحمان الجامعي الفاسي حامل راية الأدب على مستوى المغرب الكبير، نفس المجلة، العددان الرابع والخامس «مزدوج»، السنة 16، ص 77 ـ 89.

54 ـ ملامح الحركة الأدبية في العصر العلوي الثاني، المجلة نفسها، العدد الثامن، السنة 15، ص 84 ـ 87.

□ □ □

55 ـ مركز المصحف الشريف بالمغرب، مجلة **دعوة الحق**، السنة الحادية عشر، العدد الثالث، ص 71 ـ 77.

56 ـ تاريخ المصحف الشريف بالمغرب، مجلة **معهد المخطوطات** بالقاهرة، المجلد الخامس عشر، الجزء الأول، مايو 1969، ص 3 ـ 47.

57 ـ صحيح البخاري في الدراسات المغربية، **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، ج 3 مج 49، ص 550 ـ 549. ـ نشرة ثانية مزيدة، مجلة **دعوة الحق**، العدد الأول، السنة 17، ص 56 ـ 79.

58 ـ ذيل وتكملة لموضوع صحيح البخاري في الدراسات المغربية، مجلة **دعوة الحق**، العدد الثاني والثالث مزدوج، السنة 17، ص 113 ـ 115.

□ □ □

59 ـ رواية مشرقية لكتاب الشفا من طريق الرحالة الأندلسي أبي الحسين بن جبير، مجلة **المناهل**، العدد 19 ص. 392 ـ 399.

60 ـ كتاب الشفا للقاضي عياض من خلال رواته ورواياته ومخطوطاته الأصلية، نفس المجلة، العدد 22 ص 305 ـ 423.

61 ـ مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط والحديث،[1] مجلة **البحث العلمي**، السنة الخامسة، العدد الثالث عشر ـ ص 23 ـ 32.

62 ـ مواقف المغرب ضد الحملات الصليبية، مجلة **دعوة الحق**، السنة الثالثة عشرة، العدد الثالث، عام 1390 = 1970، ص 50 ـ 61.

□ □ □

1) أعد برسم «الموسم الثقافي» 1968 بالرباط.

63 ـ الموسيقى الأندلسية بالمغرب، مجلة **البحث العلمي**، السنة السادسة العدد 14 و15 «مزدوج»، سنة 1969، ص 147 ـ 177 وقد فاز بجائزة المغرب سنة 1969. ـ نشرة ثانية مزيدة في مجلة **التراث الشعبي** العراقية، العدد 6. السنة 10 ص 31 ـ 64.

64 ـ صناعة الأسلحة النارية بالمغرب، مجلة **دعوة الحق**، السنة الثالثة عشرة، العدد الثامن، عام 1390 = 1970، ص 50 ـ 61.

65 ـ التصوير بالمغرب الإسلامي في القديم، نفس المجلة، السنة الرابعة عشرة، العدد الأول والثاني «مزدوج» عام 1390 = 1971، ص 83 ـ 92.

□ □ □

66 ـ الوراقة المغربية، القسم الأول، مجلة **البحث العلمي**، السنة السابعة، العدد 16، 1970، ص 37 ـ 65.

* القسم الثاني، نفس المجلة، السنة الثامنة، العدد 18، 1391 = 1971 ـ ص 17 ـ 47.
* القسم الثالث، مجلة **دعوة الحق**، العدد 10 السنة 16، ص 80 ـ 92.
* القسم الرابع، مجلة **دعوة الحق**، العدد الثاني، السنة 18 ص 45 ـ 56، ربيع الأول ـ مارس 1977/1397.
* القسم الخامس، نفس المجلة، السنة 23، العدد 4 ص. 10 ـ 24. مع العدد 246 ص 133 ـ 151.

□ □ □

67 ـ ملامح عن الحياة المغربية في رمضان، مجلة **دعوة الحق**، العدد التاسع، السنة الرابعة عشرة، شوال 1391 = نونبر 1971، ص 136 ـ 138.

68 ـ مشاهد عمالية من واقع مغرب الأمس، نفس المجلة، العدد الرابع، السنة الخامسة عشرة، جمادى الثانية 1392 يوليوز 1972، ص 113 ـ 115.

69 ـ لمحات عن سير الرياضة البدنية في التعليم المغربي القديم، نفس المجلة : العدد الخامس والسادس «مزدوج»، السنة الخامسة عشرة، رمضان 1392 = أكتوبر 1972، ص 139 ـ 143.

70 ـ قطعة عن نشاط الرماية الشعبية بالجنوب المغربي، مجلة **الباحث**، السنة الأولى، المجلد الأول، 1972، ص 107 ـ 136.

71 ـ أضحية العيد في أدب الغرب الإسلامي، مجلة **المناهل** العدد 5، ص 216 ـ 227.

□ □ □

72 ـ دليل القصبة الاسماعيلية بمكناس، مجلة **دعوة الحق**، السنة العاشرة، العدد الرابع، ذو القعدة ـ مارس 1967/1386، ص 107 ـ 120.

73 ـ التخطيط المعماري لمدينة مكناس عبر أربعة عصور، مجلة **الثقافة المغربية**، العدد السابع، ص 21 ـ 56، القسم الأول.

74 ـ حضارة وادي درعة من خلال النصوص والآثار، مجلة **دعوة الحق**، العدد الثاني، السنة 16، ص 130 ـ 153.

مع العدد الثالث من السنة نفسها، ص 153 ـ 163.

75 ـ الحصون والقلاع العسكرية، كفنٌ أصيل في العمارة المغربية، مجلة **الفنون**، السنة الرابعة، العدد الثاني، ص 107 ـ 110.

□ □ □

76 ـ ملامح من تطور المغرب العربي في بدايات العصور الحديثة،[1] **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، ج 4، المجلد الحادي والخمسون، 1976/1396 ـ ص 827 ـ 882.

نشرة ثانية مزيدة : مجلة **دعوة الحق**، السنة 18، عدد 7 ـ 8 مزدوج، شعبان ـ رمضان ـ غشت ـ شتنبر 1977/1397، ص 75 ـ 82.

مع العدد التاسع من السنة نفسها، ص 68 ـ 84.

نشرة ثالثة ضمن سجل **أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب العربي وحضارته**، 75/2 ـ 113.

77 ـ الطابع الخاص للحضارة المغربية في العصر الوسيط،[2] **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، جامعة محمد الخامس، العدد الثالث والرابع مزدوج، سنة 1978، ص 81 ـ 96.

78 ـ خطة الحسبة في المغرب، مجلة **المناهل**، العدد 14، ربيع الثاني ـ مارس 1979/1399، ص 209 ـ 234.

79 ـ عادات مغرب الأمس بمناسبة حلول السنة الهجرية، مجلة **الإرشاد**، العدد السادس من السنة العاشرة، 1978/1399، ص 12 ـ 15.

1) أعد برسم «المؤتمر الأول لتاريخ المغرب العربي وحضارته»، المنعقد بتونس : 24 ـ 29 ديسمبر 1974.

2) أعد برسم «ملتقى أبي لبابة» في مدينة قابس أيام 27 ـ 30 أبريل 1978، وبهذه المناسبة نشرت المحاضرة في شكلها الأول ودون تعاليق : باعتناء مجلة جوهر الإسلام التونسية، السنة العاشرة، العدد 7 /ـ 8 مزدوج، 1978/1398، ص. 6 ـ 13.

80 ـ ملامح العلاقات الثقافية بين المغرب وتونس، مجلة **المناهل**، العدد 6، رجب ـ يوليوز 1976/1396، ص 224 ـ 257 : القسم الأول.

81 ـ الصلات الثقافية بين المغرب وتونس الحفصية،[1] مجلة **المناهل**، العدد 17، ص 47 ـ 99.

82 ـ نماذج من اهتمامات المؤلفين العرب بالمقدمة الخلدونية،[2] قيد الطبع ضمن سجل **أعمال ندوة ابن خلدون**.

ثانيا ـ دراسات إسلامية

83 ـ مقاصد التشريع الإسلامي، مجلة **دعوة الحق**، العدد الثامن، السنة الثانية، ص 26 ـ 33، قعدة 1378 = ماي 1959.

84 ـ اسرار الصيام الروحية والمادية، مجلة **دعوة الحق**، العدد الخامس، السنة السادسة، ص 34 ـ 37، رمضان 1382 = فبراير 1963.

وعن هذه المجلة نشرته مجلة **الخرطوم**، التي تصدرها وزارة الإعلام والعمل بجمهورية السودان، عدد يناير 1966، الموافق 9 رمضان 1385، ص 68 ـ 71، في باب : «من صحافة العالم». وقد كان نفس المقال ـ أيضا ـ أول مجموعة أحاديث رمضان الإذاعية لعام 1381 هـ ص 2 ـ 7، نشر وزارة الأوقاف المغربية.

85 ـ هدي الإسلام في التربية والتعليم، مجلة **الإيمان**، العدد 7 و8 «مزدوج» : السنة الأولى، ص 81 ـ 85، محرم وصفر 1384 = يونيه ـ يوليوز 1964.

86 ـ موقف الإسلام إزاء الضوائق العامة، مجلة **دعوة الحق** السنة الثالثة، ص 15 ـ 17، شوال 1379 = أبريل 1960.

87 ـ طابع الإسلام بين الأديان، وهو الموضوع الذي تقدمت به إلى «المؤتمر الإسلامي العالمي للسيرة النبوية» المنعقد في باكستان، من 1 إلى 12 ربيع النبوى 1396 هـ/3 ـ 14 مارس 1976م، مجلة **دعوة الحق**، السنة 17، العدد 8، شوال ـ أكتوبر 1976/1396، ص 87 ـ 106.

1) أعد برسم الندوة العلمية بتونس : 25 محرم، 2 صفر 15/1400 ـ 21 ديسمبر 1979 : بمناسبة ذكرى مرور ثلاثة عشر قرناً على تأسيس الزيتونة.

2) أعد برسم ندوة ابن خلدون، التي نظمتها كلية الآداب بالرباط : 14 ـ 17 فبراير 1979.

88 ـ باكستان وطن المنجزات والمشاريع الإسلامية، «نفس المجلة» السنة 17، العدد 9، ذو القعدة ـ نوفمبر 1976/1396، ص 113 ـ 123.

89 ـ ارتسامات عن المؤتمر الإسلامي العالمي للسيرة النبوية بباكستان، «المجلة ذاتها»، السنة 17، العدد 10، محرم ـ دجنبر 1976/1397، ص 10 ـ 16.

90 ـ هدي الإسلام في القصد إلى يسارة التكليف، **مجلة كلية الشريعة**، العدد 2، السنة الأولى، ربيع الثاني ـ مارس 1977/1397، ص 40 ـ 46.

91 ـ منهجية التعليم في الإسلام، مجلة **دعوة الحق**، السنة 19، العدد الأول، محرم ـ يناير 1978/1398، ص 13 ـ 17.

92 ـ هدي الإسلام في تنظيم الاقتصاد المنزلي، نفس المجلة، السنة 19، العدد التاسع، شوال ـ شتنبر 1978/1398، ص 35 ـ 41.

93 ـ الندوة الإسلامية الرابعة بالقيروان، المجلة ذاتها، السنة 20، العدد الأول، صفر ـ يناير 1979/1399، ص 35 ـ 41.

94 ـ وظيفة المدرسة في المجتمع الإسلامي المعاصر،[1] نفس المجلة، السنة 20، العدد 6 ـ 7 «مزدوج»، رجب ـ شعبان/يونيه ـ يوليوز 1979/1399، ص 78 ـ 82.

95 ـ منوعات عن تلاوة القرءان الكريم بالترجيع والنغم، مجلة **الهداية** التونسية، السنة 6، العدد 4، ربيع الثاني. جمادى الأولى ـ مارس ـ أفريل 1979/1399، ص 12 ـ 14.

96 ـ هدي السيرة النبوية في التربية والتعليم[2]، مجلة **دعوة الحق**، العدد 253 ص. 18 ـ 21.

ثالثا ـ فهارس مكتبية على حدة

97 ـ **فهرس المخطوطات المحفوظة، في الخزانة العامة بالرباط : قسم حرف ك**، الجزء الأول، بالآلة الراقنة، سنة 1974/1394. 132 ص تستوعب 404 مخطوطات.

98 ـ **منتخبات من نوادر المخطوطات بالخزانة الملكية بالرباط عدا المقدمة**، في جزء منشور بمطبعة فضالة 1978/1398. 213 ص تستوعب 252 مخطوطا ووثيقة.

1) أعد برسم الندوة الإسلامية الرابعة بالقيروان : 6 ـ 10 ربيع النبوي 14/1398 ـ 18 فبراير 1978.

2) قدم إلى المؤتمر الإسلامي العالمي للسيرة النبوية، الذي انعقد في باكستان، إسلام أباد 12 ـ 13 ربيع الأول 1406/ 25 ـ 26 نونبر 1986.

99 ـ الجزء الأول من **الفهرس العام للخزانة الملكية**، مطبوع بالآلة الراقنة.

100 ـ **دليل مخطوطات دار الكتب الناصرية بتمكَروت**، مطبعة فضالة، 1985/1405، 221 ص.

رابعاً : أبحاث جد نشرها

101 ـ لمحة عن تاريخ الخط العربي، مجلة **المناهل**، العدد 24، ص. 238 ـ 266، القسم الأول.

102 ـ لمحة عن تاريخ الخزائن الملكية بالمغرب الأقصى، مجلة **دعوة الحق**، العدد 228، ص. 8 ـ 17.

103 ـ مخطوطات مغربية في علوم القرآن والحديث، مجلة **دار الحديث الحسنية**، العدد 3 ص. 53 ـ 122.

104 ـ دور اثنين من مؤلفات ابن سينا في الدراسات الطبية بمغرب العصر الوسيط،[1] **مجلة التراث العربي بدمشق**، العددان 5 ـ 6، السنة الثانية ص. 130 ـ 149.

105 ـ ملاحظات حول بعض ردود فعل المغاربة تجاه الدعوة إلى الإصلاح في القرن 19 : من خلال وثيقة موضوعية.[1]

مجلة **كلية الآداب** بالرباط ، العدد 9 ص. 145 ـ 153.

106 ـ دور الأوقاف المغربية في التكامل الاجتماعي عبر عصر بني مرين،[2] مجلة **دعوة الحق**، العدد 230، ص. 27 ـ 35.

107 ـ وثيقة إسماعيلية تهتم بتثقيف الوصيفات، مجلة **الإرشاد**، العدد الثاني، السنة الرابعة عشر، ص. 35 ـ 36.

108 ـ ثقافة الصقالبة بالأندلس، مجلة **أوراق**، إصدار المعهد الإسباني العربي للثقافة، العدد 5 ـ 6 **مزدوج**، 82 ـ 1983 : ص. 21 ـ 29.

أعيد نشره ضمن عروض «ندوة ابن حيان وتاريخ الأندلس»، مجلة **المناهل**، العدد 31 ص. 189 ـ 209.

1) أعد برسم ندوة «الفكر العربي والثقافة اليونانية» التي نظمتها كلية الآداب بالرباط : 7 ـ 10 مايو 1980.

1) مساهمة في الجلسات الرشدية بكلية الآداب بالرباط.

2) أعد برسم «ندوة مؤسسة الأوقاف في العالم العربي والإسلامي» بالرباط، نظمها معهد البحوث والدراسات العربية عام 1983/1403.

109 ـ «نشاط الدراسات الرياضية في مغرب العصر الوسيط الرابع»، مجلة **المناهل**، العدد 33 ص. 77 ـ 110.

110 ـ «دور أعلام من دكالة في ربط الصلات الثقافية بين المغرب وجهات من العالم الإسلامي»[1]، مجلة **دعوة الحق**، العدد 251 ص. 23 ـ 31.

111 ـ الحياة الأدبية في العصر المريني الأول»، نفس المجلة، العدد 254 ص. 41 ـ 44، القسم الأول، والقسم الثاني بالمجلة ذاتها ع 256 ص. 48 ـ 53.

ومن المنشورات القديمة

112 ـ أول مدرسة أسست بالمغرب، ملحق جريدة **المغرب للثقافة المغربية**، العدد 8، الخميس 3 ربيع الآخر عام 1357 = 2 جوان 1936، ص 120، وهو أول مقال نشرت في هذا الصدد.

113 ـ تاريخ الراية المغربية، نشر ـ تباعا ـ بجريدة **الرأي العام**، أعداد، 31 و34 و35 عام 1367 هـ = 1947.

114 ـ علاقات المغرب بالشرق، نشر طرف يسير منه في جريدة **الرأي العام**، السنة الخامسة، أعداد، 219 ـ 220 ـ 221 ـ 222، عام 1371 = 1951، ومعظمه ضاع أثناء سنة 1954م ضمن أبحاث أخرى مخطوطة.

115 ـ مركز المغرب في الشمال الإفريقي، جريدة **الرأي العام** أعداد، 662، 664، 667، عام 1377 = 1957.

1) تدخل في «المهرجان الثقافي لدكالة» بمدينة الجديدة، أيام الجمعة السبت، الأحد 3 ـ 5 أبريل 1981.

عبد الله العروي

تحية

أيها السادة الكرام المجتمعين على الخير وأداء الأمانة،

هذه كلمة قصيرة أحيي بها جمعكم الموقّر وأهنئكم على مبادرتكم الموفقة بتكريم المؤرخ الكبير الباحث المدقق الأستاذ محمد المنوني.

إن من يعمل في حقل التاريخ إما صاحب تأويل وإما صاحب تدقيق ولئن كان الأول يحضى في الغالب عندما يصدر له كتاب بشهرة واسعة لأنه يتجرأ بتقديم آراء تبعث على المناقشة والاعتراض، فإن الثاني وإن ضاق نسبيا في الحين نطاق قرائه فإنه يبقى محط اعتناء واهتمام مدة أطول لأنه يزود الجميع بالمادّة التي تشيّد بها التأويلات والاجتهادات.

إن الأستاذ المنوني قد أدرك منذ بداية حياته العلمية أن التاريخ لا يكتب بالأفكار والأحكام المسبقة وإنما يبنى لبِنة لبِنة اعتمادا على الوثائق المحقّقة. فشمر على ساعده وأوقف حياته على جمع وترتيب كل ما يحفظ لنا صورة ولو باهتة عن حياة آبائنا وأجدادنا وهو لعمري عمل شاق مضني لا يسبر غور مشقته إلا من ذاق مرارته ولو لمدّة قصيرة. فالإقدام عليه بمثابة أخذ الوِرْدَ على شيخ متشدّد غير متسامح.

إني لا أدري هل أخذ الأستاذ المنوني وِرْداً من النوع المتعارف عليه، ولكني أتطوّع بالقول أنه أخذ وِرْدَ البحث والتنقيب عن الشريف مولاي عبد الرحمن بن

زيدان. ويحقّ لمدينة مكناس العاصمة الإسماعيلية، أن تفاخر العواصم المغربية الأخرى لأنها لم تكتف كشقيقاتها بتزويد الثقافة المغربية بمؤرخ واحد حتى أشفعته بمؤرخ ثان لا يقل عنه تعلقا بالماضي وحبّا للمعرفة.

لا يجب أن ننظر إلى أعمال هذين الرجلين نظرة ضيّقة. قد يغفل طالب اليوم عما تعرض له ماضي المغرب من تحريف وتشويه. كان التاريخ ميدان صراع عنيف لا يقلّ شراسة عن الصراع الذي دار حول الأرض والماء. كما أن المعمّر زاحم المزارع المغربي عن ماء أبي فكران فإن هانري تيراس الأستاذ بمعهد الدراسات العليا الذي أسّسه ليوطي بالرباط قاد حملة شرسة ضد الأمة المغربية وحاول أن ينفي عنها صفة التاريخية أي صفة الوعي والإرادة والتخطيط. فحذا حذو غُوتِيه الأستاذ بجامعة الجزائر ونصّب نفسه حيسُوباً يعادل بين الأرباح والخسائر ليحكم على كل أسرة اعتلت عرش المغرب ويعلن بدون تردد عن إفلاس الجميع ليتخلص إلى ما يريد وهو إثبات أن الحماية الفرنسية وحدها قادرة على أن تجعل من المغرب ولأول مرة دولة وأمة يتساكن فيها الأصلي والوافد في ظلّ سيادة مشتركة. كتب تيراس كل هذا وهو لا يقرأ العربية ويجهل كل شيء عن الوثائق المخزنية والشرعية والعائلية. هذا هو الإطار الذي يجب أن ننظر فيه إلى مجهود الأستاذ المنوني لنعطيه المرتبة اللائقة به.

لم يتقدم بأفكار مجرّدة، لم يواجه حكما بحكم آخر وإن كان أكثر شرعية، لم يعارض أغراض الاستعمار بمرامي الوطنية وإن كانت أكثر عدلا، بل فهم أن تلويحات تيراس لا تفنّد إلا بالوثائق التي لا تدع مجالا لشكّ المتشككين ومغالطات السوفسطائيين. فكلّف نفسه عناء التنقيب عنها حيث كانت مهملة في أيدي أناس لا يدركون قيمتها وأهميتها. وقام بنشرها لتكون في حدّ ذاتها حججا دامغة تبيّن بوضوح أن المغرب كان أمة قائمة وأنه كان دولة صاحبة سيادة، لها سياستها تنجح تارة وتخفق تارة ككل سياسة بشرية.

إن أكبر عمل قام به الأستاذ المنوني هو ذلك المتعلق بإصلاحات المخزن في القرن الماضي. كنا نعتمد قبله أساسا على شهادات وأقوال الأجانب وفي هذا الاعتماد ما فيه من تناقض. فبكشفه عن فتاوى ومذكرات وظهائر ورسائل تثبت بوضوح الإرادة الإصلاحية لدى السلاطين وبعض رجال الدولة فإن الأستاذ المنوني أنقذنا من التناقض وفتح لنا آفاقا لم نكن نحلم بها. فأرغمنا على طرح إشكاليات جديدة بعيدا عن التخمينات والتصوّرات المجانية. وهنا يجب أن نؤكد على ميزة خاصة به. كان هاجس النقيب ابن زيدان الدفاع عن حقيقة المخزن، ومخزن الدولة العلوية الشريفة بخاصة، الذي تعرض عند تيراس وزملائه لحملة جائرة حاقدة، فأراد أن يظهر بالوثائق أنه لم يكن أبدا أقل تنظيما ولا أقل تشبّثا بالصالح العام من أي نظام إداري يماثله وسائل وإمكانات. أما الأستاذ المنوني فإنه وسع نطاق البحث من المخزن إلى الحياة العامة. فكشف النقاب عن مظاهر مجهولة من حياة الشعب المغربي، تعليمية واجتماعية وثقافية، مقدما بذلك الأدلّة الكثيرة على أن المغرب كان أمّة واعية بوحدتها وخصوصيتها.

وأحب بهذا الصدد أن أشير إلى نقطة تستحق أن نقف عندها وقفة قصيرة. إن الأستاذ المنوني تلقى تكوينا أصيلا ولم يطلع، حسب ما أعلم، في الأصول على نتاج المدارس التاريخية الغربية، ورغم هذا عندما نقرأ له فإننا نجده يطرح المسائل التي يطرحها أي مؤرخ معاصر دون أن يتيه في الجزئيات والهوامش، ولا أظن أن هذه القدرة على استجلاء الأهم تاريخيا والتركيز عليه مشاعة بين المؤلفين المغاربة إلى حدّ أنها لا تستحق التنويه بها عندما نجدها واضحة على الحال التي هي عليه عند الأستاذ المنوني.

وإن دلّت هذه الخاصية على شيء فإنها تدل على نبوغه ونباهته الفطرية.

يحلو لبعض المؤلفين أن يوهموا القارئ أن كل ما يوجد في كتاباتهم وليد جهودهم الفردية وأن يسحبوا غطاء سميكا على هذه الحقيقة العامّة وهي أن كل واحد منا يستثمر بكيفية أو بأخرى كدّ وجهد غيره. فيليق بالمؤلف الأمين أن

يحيل كلما أتاحت الفرصة على جميع من أفادوه أو سبقوه إلى ميدان البحث والتأليف. لذلك رأيت من واجبي أن أسجّل اسم الأستاذ المنوني في صدر كتابي حول أصول الوطنية المغربية. وأظن أن اسمه يجب أن يسجل في صدر كل مؤلف، بأي لغة كان، حول مغرب القرن التاسع عشر.

وأحب أن أجدد له هنا، أمام جمعكم الموقر، اعترافي له بالجميل.

فشكرا له من عميق القلب.

وهنيئا له على هذا الحفل التكريمي الذي يدل على عمق دوره في انبعاث الوعي التاريخي في هذا الوطن.

وهنيئا لمدينة مكناس حيث نكرمها كما نكرم المغرب كله في شخص مؤرخنا الكبير.

والسلام عليكم جميعا

محمد المنوني

مظهر من «مظاهر يقظة المغرب الحديث» والمعاصر

من المشاكل النظرية التي شغلت الفكر الرياضي في أواخر القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن، مسألة متفرعة عن نظرية المجموعات، عُرِفَتْ بـ «نقيضة مجموعات جميع المجموعات». ذلك أنه لما كانت «المجموعة»، في الاصطلاح الرياضي، هي جملة من العناصر تشترك في خاصية ما، ولما كانت جميع المجموعات التي يمكن تصورها تشترك كلها في خاصية واحدة على الأقل، هي كونها «مجموعات»، فإنه من الممكن اعتبارها هي نفسها بمثابة عناصر في مجموعة أعم تضمها جميعا هي «مجموعة جميع المجموعات».

هذه المجموعة، «مجموعة جميع المجموعات»، تطرح مشكلا : ذلك لأننا إذا نظرنا إليها، فقط، من زاوية كونها «مجموعة»، فإننا لابد أن نتساءل : هل تشتمل على نفسها أم لا تشتمل ؟ لقد قلنا إنها مجموعة «جميع» المجموعات، وهي نفسها مجموعة، فهل يستغرقها لفظ «جميع» وبالتالي تضم نفسها، بوصفها مجموعة، أمْ أنها بالعكس من ذلك لا تشتمل على نفسها ؟

ولتوضيح هذه المسألة للجمهور يضرب علماءُ الرياضيات المثال التالي، يقولون ما معناه : أراد محافظ خزانة أن يضع فهارس لجميع الكتب والوثائق التي بخزانته، فكلف من أجل ذلك عونين اثنين أسند إلى أحدهما مهمة وضع فهارس للكتب والوثائق التي بالجناح الأيمن من الخزانة، وأسند إلى العون الثاني القيام

بالمهمة نفسها بالنسبة للجناح الأيسر منها. ثم وضَّحَ لهما كيفية العمل بأن أشار على كل منهما بأن يضع على كل رفٍّ من رفوف الجناح المنوط به فهرساً بما يشتمل عليه ثم يضع بعد ذلك على مدخل الجناح فهرسا لجميع الفهارس المعلقة على رفوفه.

ولما كانت التعليمات التي تلقاها العوْنان لا تزيد على ما ذكرنا، فقد عمد أحدهما إلى تسجيل اسم كل فهرس يضعه على الرفوف على الفهرس نفسه، وفعل مثل ذلك بالنسبة للفهرس العام الذي وضعه على مدخل الجناح الذي كلف به، فصار هذا الفهرس العام يضم اسمه إلى جانب أسماء الفهارس الأخرى، أي صار مجموعة لجميع المجموعات التي تشتمل على نفسها، وهي تشتمل على نفسها. أما العون الآخر فقد أغفل إدراج أسماء الفهارس التي كتبها في الفهارس نفسها، سواء منها تلك التي وضعها على الرفوف أو الفهرس العام نفسه، فصار هذا الفهرس العام مجموعة لجميع المجموعات التي لا تشتمل على نفسها. وهكذا فعندما جاء محافظ الخزانة ليراقب عمل العونين وجد نفسه أمام نوعين من الفهارس : فهارس تشتمل على نفسها وهي التي وضعها العون الأول، وفهارس لا تشتمل على نفسها وهي التي وضعها العون الثاني، ثم وجد نفسه أخيرا أمام فهرس لجميع الفهارس التي تشتمل على نفسها، وهو يشتمل على نفسه، وهذا من عمل العون الأول، وفهرس لجميع الفهارس التي لا تشتمل على نفسها، وهذا من عمل العون الثاني.

لنترك جانبا «النقيضة» العقلية ـ ولننقل المشكلة المنطقية ـ التي تطرحها «مجموعة جميع المجموعات التي لا تشتمل على نفسها»، ولنقتصر على الإشارة إلى أن كل واحد من العونين اللذين تحدثنا عنهما قد اعتمد في عمله على اعتبار مُعَيَّن : فالعون الأول انطلق من فكرة أن المطلوب هو إحصاء جميع وثائق الخزانة بحيث يتمكن الزوار الذين سيدخلون الخزانة، بعد أن يتم عمله، من الاطلاع على جميع ما هو موجود فيها من الوثائق بما في ذلك الفهارس التي سيضعها هو، والتي ستصبح من جملة وثائق الخزانة، في نظره. أما العون الثاني فقد انطلق من منطلق

آخر. لقد ارتأى أن المطلوب هو إحصاء وثائق الخزانة كما كانت قبل أن يبدأ العمل، الشيء الذي يعني في نظره، أن الفهارس التي يضعها هو، لا تدخل في «وثائق الخزانة».

يذكرني هذا المثال الذي يضربه فلاسفة الرياضيات المعاصرون لتوضيح إحدى «نقائض المجموعات» والذي ذكرته هنا للاستعانة به كتمهيد للفكرة التي سأطرحها بصدد تكريم الأستاذ محمد المنوني. أقول يذكرني هذا المثال بما فعله ابن عربي، المتصوف المشهور، حينما أشار في عنوان فهرس كتابه الشهير «الفتوحات المكيَّة» إلى أنه فهرس لا يشتمل على نفسه، فقال : «باب فهرست أبواب الكتاب وليس معدوداً في الأبواب...». ومن دون شك فإن القارئ الذي تلفت نظره هذه العبارة لابد أن يتساءل : لماذا التنصيص على أن «فهرست أبواب الكتاب ليس معدودا في الأبواب»، مع أنه شيء معروف بنفسه، وقد جرت العادة أن يكون الأمر كذلك ؟

إن ابن عربي لا يعطينا تبريرا لهذا التنبيه الذي أبى إلا أن يصدر به كتابه. ولكن بما أنه قد نبَّهَ فمن حقنا نحن، إن لم يكن من واجبنا، أن نلتمس لهذا التنبيه تبريراً مًّا. وإذا تأملنا المسألة، من المنظور الرياضي الذي شرحناه قبل والمتعلق بـ «المجموعات»، وجدنا أن أساس المشكل هو في إطلاق ابن عربي اسم «باب» على فهرس كتابه، فقال : «باب فهرست أبواب الكتاب...». فلو أنه قال : «فهرست الكتاب»، هكذا كما يفعل الناس عادة لما احتاج إلى استدراك أو تنبيه. ولكن بما أنه قال : «باب فهرست أبواب الكتاب» فكان لابد أن يشعر، وهو صاحب حس مرهف، بأن العبارة تحمل لبساً، وأن «رفع اللُّبس» يقتضي التنبيه إلى أن هذا الباب «ليس معدوداً في أبواب الكتاب». ولكن هل نجح هذا التنبيه في «رفع اللبس» ؟

الواقع أن المشكل سيبقى مطروحا، لأنه لما كان الأمر يتعلق بـ «باب فهرست أبواب الكتاب»، فلاشيء يمنع من إدراجه في جملة الأبواب : أبواب

الكتـاب. وهـذا ليس فقـط بـالنظر إلى كبر حجمـه (20 صفحـة من القطع الكبير، الطويل العريض، أي ما يعادل 60 صفحـة من القطع المتوسـط العـادي) وهو حجم أكبر من حجم كثير من أبـواب نفس الكتـاب، بـل أيضـا لأن «بـاب فهرست أبـواب الكتاب» يقدم لنـا من خلال عنـاوين الأبواب التي يفهرسهـا معـارف ومعلومـات لا تختلف كثيرا، لا من حيث المضمون ولا من حيث طريقـة العرض، عن المعـارف والمعلومات التي تقدمها لنا كثير من أبواب الكتاب، ذلك أن مـا يطبع كتـابـة ابن عربي من عفوية وعدم تقيد بالموضوع والانتقال من فكرة إلى أخرى بـدون مراعـاة ما كان يسميه القـدمـاء بـ «حسن التخلص»، ثم الرجوع إلى الفكرة نفسهـا بمنـاسبـة الكلام على شيء آخر يستدعيها من قريب أو بعيـد، بـالإضـافـة إلى التصريح تـارة والتلميح تـارة أخرى، والاكتفـاء بسرد الأسماء والموضوعـات حينـاً، والوقوف طويـلا عند اسم واحـد أو موضوع واحـد حينـا آخر.. إن جميع هـذه الخصـائص التي تطبع أسلـوب ابن عربي في كتـابـه «الفتـوحـات المكيَّـة»، أعني طريقتـه في الكتـابـة والعرض، تجعل أبواب كتابـه، أو بعضهـا على الأقل، لا تختلف في شيء عن «بـاب فهرست أبواب الكتاب»، وبالتالي تسمح باعتبار «بـاب الفهرست» معـدوداً في أبواب الكتاب.

هذا إذا نظرنا إلى «بـاب الفهرست» و «الأبواب» الأخرى من زاويـة مـا يجمع بينهما. أما إذا نظرنا إليهما من زاوية أخرى فإننا سنجد أنفسنا أمام معطيات تلزمنـا بالنظر إلى «باب فهرست أبواب الكتاب» نظرة تضعه خارجا عنها، غير منـدرج في مجموعتها. ذلك أن «أبواب الكتـاب»، وعـددهـا كمـا عـدَّهـا ابن عربي نفسـه ستون وخمسمائة باب، موزعة على ستة فصول يضم كل واحد منها عددا من الأبواب. وإذا كانت «الأبواب» مطبوعة بما أشرنـا إليـه قبل من عفويـة وعـدم تقيـد بـالموضوع... الخ، فـإن «الفصول»، على العكس من ذلـك، تتـوالى حسب ترتيب معين ومعقـول، أعني أنه ترتيب يخضع لمنطق التسلسل المؤسس على اعتبارٍ مّا، هنـاك «المعـارف» أولا، ثم «المعاملات» ثانيا، ثم «الأحوال» ثالثا، ثم «المنـازل» رابعـا، ثم «المنـازلات»

خامساً، ثم «المقامات» سادساً وأخيراً. وهذا الترتيب منطقي، بل وضروري، من المنظور الذي يصدر عنه المتصوفة. وبما أن مضمون «باب فهرست أبواب الكتاب» لا يمكن إدراجه داخل أي فصل من هذه الفصول الستة التي يشتمل عليها الكتاب، لأنه لا ينتمي إلى أي منها بمفرده، فإنه يبقى «باباً» غير قابل لأن يكون معدوداً ضمن أبواب الكتاب : يبقى خارجها. ولعل مما يرجح هذا إشارةُ ابن عربي إلى أن «فهرست أبواب الكتاب» يشتمل على ستة فصول. ذلك أن العنوان الكامل لـ «الفهرست» هو كما يلي : «باب فهرست أبواب الكتاب وليس معدوداً في الأبواب وهو على فصول ستة». وإذن فـ «باب فهرست الكتاب» يحتوي فصول الكتاب وهي لا تحتويه. إنه منفصل عنها يقع خارجها.

ولكن يبقى مع ذلك أنه «باب» من «أبواب الكتاب». فلنقل إذن : إنه معدود فيها باعتبار.. وغير معدود فيها باعتبار.

□ □ □

لقد حضرني هذان المثالان، مثال فهرس فهارس الخزانة ومثال «باب فهرست أبواب الكتاب..»، عندما أخذت أفكر في كتابة تحية أساهم بها، أداء للواجب، في تكريم الأستاذ الباحث، المنقب المقتدر، محمد المنوني. لقد أردت أن تكون كلمتي، بل تحيتي، مستوحاة من أعماله، فأخذت كتابه النفيس القيم «مظاهر يقظة المغرب الحديث» قصد تصفحه من جديد علّه يلهمني بفكرة مناسبة. وما أن أخذت في الاستمتاع بقراءته ثانية حتى بدأت أشعر بسؤال جنيني يتحرك في ذهني ولكن دون أن تتبلور صيغته. وعندما هممت بوضع الكتاب جانباً، للرد على إلحاح جرس التلفون، أثار عنوانه انتباهي بصورة مدهشة، إذ وجدتني أقرأ فيه بوضوح السؤال الجنيني الذي كان «يُشَوِّشُ» عليَّ متابعة معاني الكلمات والعبارات المسطورة في الكتاب : قلت في نفسي بكلام أسرع من لمح البصر : «مظاهر

يقظة المغرب الحديث»، نعم. ولكن ألا يشكل مؤلف الكتاب، الأستاذ المنوني نفسه، مظهراً من «مظاهر يقظة المغرب الحديث» ؟ ألا ينتمي هو نفسه، بوصفه ظاهرة فكرية مغربية خالصة، إلى مجموعة «مظاهر اليقظة» التي يشتمل عليها كتابه ؟ واستبد السؤال/الدهشة بفكري ودخلت معه في «حوار».

نعم، يمكن أن يقال : إن الباحثين والكتاب المغاربة، سواء الذين منهم ينتمون إلى جيل الأستاذ المنوني أو الذين ينتمون إلى الجيل اللاحق، جيلنا المعاصر، يمكن اعتبارهم جميعا من جملة مظاهر يقظة المغرب الحديث، باعتبار أن الثقافة والفكر في المغرب مازالا في مرحلة «اليقظة»، وأن المغرب المعاصر مازال يحمل بين طياته كثيرا من المظاهر والمكونات التي جعلها الأستاذ المنوني نفسه علامة على «المغرب الحديث». غير أن هذين الاعتبارين سرعان ما يتضاءل شأنهما عندما ننظر إلى المسألة نظرة أعمق. ذلك أن المميزات أو الخاصيات التي تشترك فيها المظاهر التي رصدها الأستاذ المنوني وتحدث عنها في كتابه الآنف الذكر قد لا تتوافر إلا في أمثال الأستاذ المنوني، وقليلٌ مَا هُمْ.

لقد حصر الأستاذ المنوني الفترة الزمنية التي تنتمي إليها «مظاهر اليقظة» التي سجلها، بين سنتي 1830، سنة احتلال الجزائر من طرف القوات الفرنسية و 1912، سنة فرض الحماية الفرنسية على المغرب، وهي الفترة التي كان المغرب يعيش خلالها نوعا من «العزلة» فرضها على نفسه تحت ضغط عدة عوامل، يأتي على رأسها حرصه الشديد على المحافظة على استقلاله مما جعله يرفض بإصرار إدخال ما كانت تسميه الدول الأوربية، الطامعة فيه المتنافسة عليه، بـ «الإصلاحات»، وهي جملة من الإجراءات كان الهدف منها فرض «انفتاح»، من النوع الاستعماري الإمبريالي على المغرب، وإذا تذكرنا أن «مظاهر اليقظة» في المشرق العربي، وكذلك في تركيا ـ تلك المظاهر التي تبلورت فيهما خلال نفس الفترة تقريبا ـ إنما كانت نتيجة «انفتاح» و «إصلاحات» من هذا النوع (حملة

نـابليـون على مصر...مثـلا)، نتيجتهـا المبـاشرة أو غير المبــاشرة، أدركنــا كيـف أن «مظـاهر اليقظـة» التي عرفهـا المغرب خلال الفترة المشـار إليهـا لابـد أن تختلف، نوعا من الاختلاف، عن تلك التي عرفها المشرق في ذات الفترة. وهكذا فـإذا كـان من المسلم به اليوم أن جميع مظاهر اليقظـة التي عرفهـا المشرق، ابتـداء من العقود الأولى من القرن الماضي، ترتبـط بصورة أو بـأخرى بـالفكر الليبرالي الأروبي، إمـا استنساخاً وإما اقْتباساً وإما استلهاماً...الخ، فـإن النتيجـة العـامـة التي تقـدمهـا لنـا أبحاث الأستاذ المنوني، وهي حجـة في الموضوع لا تطـالهـا حجـة أخرى، هي أن جميع «مظـاهر اليقظـة» التي عرفهـا المغرب خلال الفترة نفسهـا كـانت نـابعـة من «الداخل»، أعني أنها مظاهر يقظة كانت تحركها حـاجـات داخليـة، لعلهـا تتلخص في قضيـة واحـدة، قضيـة المحـافظـة على الاستقلال والهـويـة. أضف إلى ذلـك أن وسـائـل التعبير في هـذه اليقظـة مثلهـا مثـل الآفـاق والاستشرافـات، كـانت كلهـا «داخلية» أيضا، أعني أنها كانت توظف معطيات مغربية خالصـة : منهجـا ومفـاهيم ورؤية. وبعبارة قصيرة كانت «مظاهر يقظة المغرب الحديث»، كما عرضهـا علينـا الأستاذ المنوني مظاهر يقظة ذات مرجعيـة واحـدة، هي المرجعيـة المغربيـة كمـا كانت تتحدد عناصرها في تلك الفترة.

وقد يكفي لإبراز هذه الخاصية أن نشير إلى أن جميع تلك المظاهر، الرسمية منها والشعبية، التنظيمية منها والفكرية/الإيديولوجية، كانت صادرة عن شخصيـات مغربيـة تكـوَّن عقلهـا داخـل الاطـار المرجعي المغربي وبقيت تفكر في قضـايـا «الإصلاح» من داخل هذا الإطار وبواسطة معطياته. إن غياب تـأثير الفكر الليبرالي الغربي كان هنا في المغرب غياباً تاماً. وهذا على خلاف ما كان عليـه الحـال في المشرق، بمـا في ذلـك تركيـا/الخلافـة نفسهـا، حيث كـان رواد النهضـة يرتبطون، مباشرة أو بطريق غير مباشر، ليس فقط بالإيـديولوجيـا الليبراليـة الأروبيـة بصورة عامة بل أيضا برجال هذه الإيـديولوجيـا : رجـال عصر النهضـة وعصر «التنوير» في أوربا. والنتيجة هي أن الخطـاب النهضوي في المشرق قـد وظف مفـاهيم جـديـدة تمــامــا عن الحقـل الإيــديــولــوجي العربي الإســلامي، مفــاهيم الحريــة

والديمقراطية...الخ، بينما بقي خطاب «اليقظة» في المغرب يوظف نفس المفاهيم الموروثة وبنفس المضامين «القديمة».

هذا بالنسبة للفترة الزمنية التي حددها الأستاذ المنوني لـ «المغرب الحديث» فترة ما بين 1830 و 1912. أما بالنسبة للفترة التالية، أعني التي تبتدئ من دخول المغرب تحت الحماية الفرنسية إلى إعلان استقلاله.. إلى اليوم، فإن جميع المظاهر التي يمكن تسجيلها في «فهرس» ما يمكن أن نطلق عليه «مظاهر يقظة المغرب المعاصر»، هي مظاهر ترتبط بصورة أو بأخرى بالمرجعية الأوربية : إن جميع المفكرين والكتاب والباحثين الذين عرفهم المغرب، ممن ينتمون بعقلهم المكوَّن إلى ما بعد 1912، يرتبطون، سواء بالدراسة مباشرة في المعاهد الفرنسية أو بالاطلاع على الفكر الفرنسي والأوربي من خلال ما يفد إلينا من المشرق العربي مترجما أو ملخصا، أقول يرتبطون بالمرجعية النهضوية الأوربية : منهجاً ومفاهيم ورؤية.

قليلون جداً هم الذين يمكن استثناؤهم من هذا الحكم العام، وفي مقدمتهم الأستاذ الباحث المقتدر محمد المنوني. وإذا نحن أردنا استعمال اللقب الذي يخصه به أصدقاؤه وتلامذته قلنا : «الفقيه المنوني». ومعروف بنفسه أن لقب «الفقيه» هنا لا يعني التخصص في ميدان الفقه وحده، بل يعني العالِم أو المثقف الذي لا يستند في تفكيره إلى مرجعية أخرى غير المرجعية التراثية : العربية الإسلامية. وبما أن عقل الإنسان يتشكل عادة من خلال الموضوع الذي يتعامل معه، وبما أن الميدان الذي اختار الأستاذ المنوني «التخصص» فيه هو تاريخ المغرب، وتاريخ «المغرب الحديث» بكيفية خاصة، وبما أن ميوله داخل هذا التخصص تتجه أكثر نحو الناحية الحضارية والفكرية، فإن الإطار المرجعي الذي تكون فيه فكر الأستاذ «الفقيه» هو نفس الإطار الذي اتخذه ميدانا لبحثه : تراث «المغرب الحديث» كما حدده هو نفسه زمنيا، وبالخصوص «مظاهر اليقظة» في هذا التراث كما حددها وأبرزها. وإذن فالأستاذ «الفقيه» المنوني ينتمي إلى هذه المظاهر نفسها : «مظاهر يقظة المغرب الحديث».

يمكن تعزيز هذا الاستنتاج بأمر آخر. ذلك أن الأستاذ المنوني ليس مؤرخاً وحسب، كلا إنه «مؤرخ وطني». إن المتصفح لمؤلفات الأستاذ المنوني، وبكيفية خاصة كتابه «مظاهر يقظة المغرب الحديث» يشعر منذ اللحظة الأولى أن المؤلف ذو «قضية» : مشغول بأمر «اليقظة» و «النهضة»، يتصيَّد مظاهرهما، لا، بل علاماتهما وكل ما يمكن أن يعتبر رمزا لهما، يتصيدها في رسائل الكُتَّاب الرسميين وغير الرسميين، في كتب النصيحة وعبارات المؤرخين وقصائد الشعراء ومراسلات الحكام وقراراتهم وأعمالهم وتصرفاتهم وفي غير ذلك من «آثار» اليقظة، المبثوتة في «المصادر الدفينة» من مخطوطات ووثائق لا تقدم نفسها بسهولة ويُسْرٍ، ليس لأنها مخطوطات وليست مطبوعات وحسب، بل أيضا لأن الاطلاع عليها يتطلب البحث عنها، بمشقة وعناء، في خزانات الدولة، ما هو مُفَهْرَسٌ منها وغيرُ مُفَهْرَسٍ، وفي خزائن الأشخاص، ماهو معروف منها يقصده القاصد قصدا، وما هو غير معروف يتنصَّت له أو عليه. وهذا الانشغال بـ «مظاهر النهضة» والاستغراق التام في البحث عنها لا يمكن أن يصدر إلا من فكر يملك عليه أَمْرُ «النهضة» جماعَ نفسه، فكر يحمل «همّاً» نهضويا، لا بل مشروعا للنهضة. فما هو هذا «المشروع» وكيف نحدد له «المجموعة» التي ينتمي إليها، أو «الفهرست» الذي يضمه ويشمله ؟

إذا كان الأستاذ المنوني صريحا في تتبعه لـ «مظاهر اليقظة» وانشغاله بها، وصريحاً كذلك في التعبير عن عواطفه الوطنية نحوها، فإنه بالمقابل «كَتُومٌ» إلى حد «التستر» فيما يتعلق بآرائه وأفكاره النهضوية. إنه لا يقترح بدائل من عنده ولا يصدر في تقديمه للشهادات التي يسجلها عن بديل معين وصريح، بل هو يحرص أشد الحرص على ترك تلك «المظاهر» التي يلتقطها مظاهر بِكْراً تعرض نفسها بنفسها، وبلغتها ومضامينها، في صورة «بديل»، مما يوحي بأن مشروع النهضة الذي يحمله الأستاذ المنوني في ذهنه هو نفسه «البديل» الذي كانت تقدمه تلك «المظاهر» التي سجلها وعمل على إبرازها. وبعبارة أخرى أن خطاب الأستاذ المنوني يترك لدى القارئ انطباعا قويا بأن مشروع النهضة الذي يحمله هو نفس

المشروع الذي يؤرخ له، المشروع الذي لم يتم، المشروع الذي أجهضته معاهدة 1912، وبالتالي فهو ـ الأستاذ المنوني أو مشروعه، لا فرق ـ مظهر من «مظاهر يقظة المغرب الحديث»، مغرب ما قبل 1912.

هل نستسلم لهذه النتيجة ؟ هل نعتبرها وحدها المعبرة عن الحقيقة ؟

لاشك أننا سنظلم الأستاذ الباحث، محمد المنوني، وسنظلم من ورائه وفي شخصه «المغرب المعاصر»، مغرب النصف الثاني من القرن العشرين (بدأ الأستاذ المنوني في نشر أبحاثه عن «مظاهر اليقظة في المغرب الحديث» منذ 1957 : مجلة تطوان،العدد الثاني)، إذا نحن تعاملنا معه فقط من منظور «مجموعة المجموعات التي تشتمل على نفسها، وهي تشتمل على نفسها»، بل لابد من التعامل معه أيضا من منظور «باب فهرست أبواب الكتاب وليس معدوداً في الأبواب». ذلك أن صاحب «مظاهر يقظة المغرب الحديث» لا يقف من المظاهر التي يلاحقها بصبر وشغف موقفاً رومانسياً اندماجياً، بل إنه إذ يتركها تعرض نفسها كـ «بديل» لم يتم تحقيقه، يُبرِزُ بصورة صريحة حينا وبشكل ضمني حينا آخر الأسبابَ والعواملَ التي حالت دون تحقيقه، غير غافل ولا متغافل عن جوانب النقص الذاتي في هذا «البديل» نفسه، مما جعل خطابه يكشف عن نزعة نقدية واقعية في اتجاه تفكير صاحبه. وإذا كنا نجد الأستاذ «الفقيه» يفضل في كثير من الأحيان توظيف ما عثر عليه، ولنقل ما سمحت له الظروف بنشره، من عبارات النقد الصادرة ممن عاشوا في الفترة التي يُؤرخ لها، مُقدِّماً لها، هي نفسها كإحدى «مظاهر يقظة المغرب الحديث»، فإننا نجده في مناسبات عديدة لا يتردَّد في فك «الحصار»، حصار الموضوعية والحياد، عن أناهُ الوطني المعاصر، ليتركه يتحدث عن الحاضر عن طريق «الكلام» في الماضي. ومن هنا يبدو الأستاذ المنوني للقارئ في «مظهر» آخر، مظهر من ينتمي إلى «مجموعة» أخرى، هي تلك التي «تعمر» المغرب الآن والتي يمكن أن نطلق عليها عبارة «مظاهر يقظة المغرب المعاصر» : مغرب الثمانينات من القرن العشرين.

يمكن تعزيز جانب هذه النظرة بأمر آخر لا يقل أهمية. ذلك أن «المترجم له»، حسب تعبير القدماء، ويتكرر عند الأستاذ «الفقيه» مراراً، لا ينفصل عن عناصر مجموعة «المغرب الحديث» بانخراطه في «المغرب المعاصر» على الصعيد الإيديولوجي وحسب، بل ينفصل عنها أيضا بانخراطه فيه على المستوى العلمي كذلك : إنه يتجاوز تجاوزا لا حدود له، على مستوى المنهج والرؤية معا، المؤرخَ «الفقيه» لينخرط في سلك الباحثين بالمعنى المعاصر لكلمة «باحث». وهكذا فبالإضافة إلى خُلوّ خطابه من آليات الخطاب «الفقهي» وشعاراته ولازماته ولزومياته، وبالإضافة كذلك إلى التزامه الموضوعية وصدوره عن نزعة نقدية متزنة مرهفة، يحرص حرصا كبيراً على التزام أصول وقواعد «البحث العلمي»، من تصنيف وتبويب وتوثيق وضبط. إنه من هذه الناحية أيضا ينخرط في سلك الباحثين المعاصرين، بكل ما في كلمة «معاصر» من معنى.. وزيادة : ذلك أنه بدون الاعتماد على أعمال الباحث المنوني، نوعاً من الاعتماد، لا يتأتى لأي باحث معاصر إنجاز عمل جدي عن «المغرب الحديث»، وإذن فبدون إدخال المنوني في «مجموعة» الباحثين المغاربة المعاصرين ستبقى هذه المجموعة ناقصة، بل غير مؤسسة وغير أصيلة.

□ □ □

وبعد، فلقد اشتكى ابن حزم عن إعراض معاصريه عنه وعدم تقديرهم لمجهوداته واجتهاداته العلمية فتمثل، مع كثير من المرارة والأسف، بقول القائل : «أزْهَدُ النَّاسِ فِي عَالِمٍ أَهْلُهُ». وعلى الرغم من أن الطبع الهادئ الذي يتميز به الأستاذ المنوني يختلف تماما عن المزاج الحاد الذي عرف به ابن حزم، فإن لسان حال المنوني، لا المنوني الشخص بل المنوني الظاهرة الثقافية، كان سيواصل ترديد المثل المذكور، لولا أن شباب المغرب المعاصر، المعبر عن ضمير الشعب، بادَرَ إلى إسكات صوت هذا المثل، إلى هدْم جدارِ الصمت عن العلم والعلماء.. إلى تكريم الظواهر الثقافية المغربية الأصيلة والمعاصرة معاً مثل ظاهرة الأستاذ المختار

السوسي، والأستاذ الصدّيق بلعربي، والأستاذ محمد المنوني، هؤلاء الـذين لم يغنموا من الاستقلال، الذي ساهموا بنصيب وافر في الكفاح من أجلـه، غير استقلال الفكر، وأكْبِرْ بها من غنيمة. ومع استقلال الفكر، ومعه وحـده، يتـأتى الإبـداع في ميـدان الفكر، وقد أبْـدَعُوا، فـاستحقوا تكريم الشبـاب. وهل هنـاك من تكريم أغلى وأكرم من تكريم يحظى به «الشيوخ» ـ شيوخ العلم ـ من الشباب : طلبة العلم ؟

الصديق بلعربي

شهادة

أيها الإخوة : السلام عليكم ورحمة الله، وبعد

فقد كان بودي أن أشاركم في هذا الحفل البهيج، بحضوري شخصيا إلى جانبكم، إلا أن ظروفا صحية حالت دون ذلك مع كامل الأسف، والأمر لله.

وكم كنت أسعد معكم وأنتم في غمرة الارتياح بتكريم أستاذنا الجليل ابن مكناس البار العلامة سيدي محمد المنوني حفظه الله، فهو الجدير بكل تكريم في مكناس وفي كل مكان من هذا الوطن العزيز الذي يفتخر به وبأمثاله، فهو بدون منازع الأستاذ الرائد، والعالم المشارك، وقطب الدائرة، ومكرز الإشعاع أينما حل وارتحل.

لقد عرفت الأستاذ في أواخر الأربعينات عندما كان ينشر أبحاثه التاريخية الرائعة في صفحات (الرأي العام)، فكانت هذه الأبحاث نبراسا لي في طريق البحث والدراسة، وفتحت عيني على دروب التاريخ، وأرشدتني إلى الطرق والمسالك التي يجب اتباعها للوصول إلى الهدف المنشود، ولقد كنت أحتفظ بقصاصات هذه البحوث لأتمكن من إعادة الاطلاع عليها وتفهمها والاستفادة منها إلى أقصى حد.

وعندما أصدر الأستاذ كتابه الأول عن (ركب الحاج المغربي) ثم دراسته العميقة عن العصر الموحدي أدركت أن الأستاذ الجليل قد فتح الباب على مصراعيه

أمام الباحثين الناشئين، ورسم لهم منهاجا جديدا لإعادة كتابة تاريخ المغرب، ولإعادة النظر فيما ألفوه من كتابات المغرضين الحاقدين على المغرب وحضارته، فرسم لهم الأستاذ بتآليفه طريق البحث العلمي الرصين، المبني على التجميع والمقارنة وفهم النصوص، واكتشاف الخبايا في الزوايا المعتمة، والغوص على المعاني، وكشف الألغاز وقراءة ما بين السطور.

ولأستاذنا الجليل منهاج فريد في التحقيق والتدقيق، يتميز بالأصالة والتحري والاستقصاء، وخطة في استيفاء الموضوع الذي يدرسه من جميع الجوانب مع الأمانة في نقل النصوص، والغوص على معانيها، واستنطاق الوثائق للوصول إلى النتائج المتوخاة مع إضافة الشروح الضافية، والهوامش التكميلية، والتعليقات القيمة، وذكر المصادر والمراجع والمظان التي تبدو لأول وهلة وكأنها بعيدة عن الموضوع.

وتتجلى عبقرية أستاذنا الجليل وبراعته وكمال خبرته عند مطالعة الفهارس المتنوعة التي وضعها لمختلف المكتبات؛ كفهرس خزانة الزاوية الحمزية العياشية التي زارها واعتكف بها وأرخ لرجالها، ووصف بكل دقة وأمانة محتوياتها التي لم تعرف من قبل، وكذلك الأمر بخزانة الزاوية الناصرية التي فهرسها وترجم لأعلامها، وعرّف بما فيها من مخطوطات ومطبوعات، كل ذلك بهمة لا تعرف الملل، وبكل إخلاص وتفان، يضاف إلى ذلك فهارس متعددة لمكتبات مختلفة أماط اللثام عنها، وكشف عن مكنوناتها، وقدمها لقمة سائغة للمتعطشين من الباحثين.

وتتجلى براعة الأستاذ، وغزارة علمه، وسعة اطلاعه في الوصف الدقيق للمخطوطات من الغلاف إلى الغلاف، فهو يصف لك تجليد الكتاب، ونوع الورق وأنواع المداد، ثم الخطوط المختلفة، ويعرف بالخطاطين، كما يشير إلى ما نسخوه من كتب، وفي كل صفحة يصف العناوين والزخارف والطرر والهوامش والملحقات، زيادة على ما في المخطوطات من سَماعات وقراءات وتمليكات وتحبيسات وأختام، وتوقيعات إلى آخره. أما الجداول وأنواع التذهيب والتزويق

والتسطير والتلوين فكلها يَبْسطها الأستاذ في أخصر عبارة، وأحسن تفسير، الأمر الذي يبهرَ القارئ ويُمتعه، ويضيف إلى معلوماته السابقة إضافات لم يكن يتوقعها من مطالعة فهرس عادي للمخطوطات.

ويتميز أستاذنا الجليل بخبرته العميقة في علم الكتب والمكتبات والفهارس والببلوغرافيات، بل هو حجةُ وعمدةُ الباحثين في الموضوع، وخير متخصص في كل ما يتعلق بالمخطوط والمطبوع، كما أنه خبير بالمظان المختلفة لأصول المعرفة وفروعها.

فالمكتبات هو الخبير بالعامة أو الخاصة منها بالمشرق والمغرب، فله الاطلاع التام على أنواعها وفهارسها وأنظمتها وتاريخها ومحتوياتها ومنشوراتها ونوادرها، زيادة على معرفته وصلته الوثيقة بها وبالمشرفين عليها من مديرين وباحثين ومفهرسين.

ولأستاذنا الجليل، حفظه الله، الباع الطويل، والخبرة العميقة في كتابة تراجم الرجال؛ فهو لا يكتفي بما جرى عليه كتّاب التراجم من تقديم المعلومات الأساسية للمترجم له، بل يضيف إلى ذلك وصفا حيا لسلوكه ومواقفه وتصرفاته، مع الإشارة إلى مميزاته التي تَميز بها عن أقرانه وزملائه، فإذا تعرض لإنتاجه فإنه يصفها بمنتهى الدقة والأمانة، كما يشير إلى أماكن وجودها وما طُبع منها وما لم يُطبع، ويحيلك على المراجع التي تكلمت ونقلت عنها، ويرشدك إلى مصادر غريبة ورد فيها ذكر المؤلف سواء باللغة العربية أو باللغات الأعجمية، وهنا يجب أن نشير إلى أن عددا من أصحاب التراجم الخاصة لم يشر ولم يترجم لهم أحد من قبل، ولا توجد شذرات عن أخبارهم وتآليفهم إلا في المخطوطات النادرة التي عثر عليها الأستاذ خلال مطالعاته المكثفة أو أثناء عمله في صناعة الفهارس.

وهكذا تميز الأستاذ الجليل بفضل غزارة علمه، واطلاعه الواسع، ومعرفته العميقة بأدوات البحث العلمي الرصين وأساليبه أن يؤسس مدرسة جديدة في

البحث والتحقيق تتلمذ عليه فيها الكثيرون وحذوا حذوه واقتفوا أثره، وساروا بالبحث العلمي في ميداني التاريخ والحضارة خطوات إلى الإمام.

وتميز أستاذنا بأسلوبه في الكتابة العلمية، ذلك الأسلوب الذي اتسم بالوضوح والسلاسة والانسجام والتناسق وسلامة الذوق، وسمو التفكير، والاعتماد على المنطق العلمي، والابتعاد عن الأسلوب الخطابي والحماسي، والانفعال العاطفي، وسواء أكان الموضوع الذي يعالجه الأستاذ يتصل بالعلوم الدينية الإسلامية، أو بالعلوم العربية، أو من صميم الدراسات التاريخية والحضارية، فإن أسلوبه ومنهاجه في البحث، واستنتاجاته مبنية على الفهم العميق والإدراك الصحيح لجوانب الموضوع الذي يغوص فيه. ولذلك جاءت أبحاثه المتنوعة مرآة لعلمه وثقافته وأهدافه.

وتتجلى عبقرية الأستاذ ومهارته في تناول شتى الموضوعات المختلفة والمتنوعة، وإعطائها ما تستحق من العناية والاهتمام، تلك البحوث والدراسات التي تتحلى بها الصحف والمجلات العلمية، والنشرات المجمعية والجامعية داخل المغرب وخارجه.

ومما يلفت الأنظار في أبحاث الأستاذ توفُّقه في ابتكار موضوعات كتاباته، فهو يعالج موضوعات طريفة وجديدة لم يسبقه إليها أحد. وليس معنى ذلك أن هذه الموضوعات كانت منسية أو مهملة أو مجهولة بالمرة من لدن المؤلفين والباحثين السابقين، بل إن الأستاذ ينتقي موضوعه الطريف من إشارة عابرة، أو استطراد وَرَدَ صدفة في متن من المتون فيجمع كل ما يتصل بالموضوع في المظان المخطوطة والمطبوعة، وفي الرسائل الشخصية وفي الوثائق المختلفة، ويضم هذه الأشتات المتفرقة من بطون الدفاتر، والكناشات، وينسق الشوادر، وينتقي المعلومات من المصادر الدفينة، ثم ينسقها ويصنفها بكل ذكاء، ويضيف إليها الشروح والهوامش حتى يخرجها للناس بحثا متكاملا جامعا للموضوع من أطرافه، صالحا لأن يكون نواة لرسائل مستقلة.

وهنا تتجلى عبقرية الأستاذ ويبرز منهاجه في البحث والدرس، وتلك موهبة يهبها الله لمن يشاء من عباده الصالحين، وما الفضل إلا من عند الله.

ولأستاذنا الجليل في ميدان البحث والدراسة والتأليف إضافات مبتكرة لم يسبق إليها، فهو يزود القارئ والباحث في آخر كل بحث منفرد أو فصل من فصول تآليفه بلائحة شاملة جامعة كل المصادر والمراجع التي استعملها أو أحال عليها مخطوطة أو مطبوعة.

وهناك ابتكار جديد لم يسبق إليه أيضا ألا وهو وضع لائحة تامة في آخر كل تأليف له بما نشره من بحوث أو ألفه من كتب مع الإشارة إلى المجلات التي نشرت فيها البحوث بأرقامها وتاريخها وأماكن وجودها، وذكر عنوان الكتاب وتاريخ ومكان طبعه، ولم أر من الباحثين من تَنَبَّه إلى هذه المبادرة فيما أعلم سوى الأستاذ محمد الفاسي حفظه الله الذي كان أول من سن هذه السنة، فله أجرها وأجر من عمل بها.

وحبذا لو تنبه علماؤنا وكتابنا إلى هذه المبادرة الحميدة فيسجلوا هم بأنفسهم في آخر تأليفهم لائحة تامة بأبحاثهم وكتاباتهم وأشعارهم وتآليفهم دون أن ينتظروا من يقوم بهذا العمل، (فما حك جلدك مثل ظفرك)، وبذلك ينتفع الدارسون والباحثون بجهودهم، ويستفيدون من أعمالكم حتى لا تضيع جهودهم سدى، وحتى لا تضيع أعمالهم كما ضاعت أعمال كثير من العلماء نتيجة للكسل والإهمال واللامبالاة، تلك الصفات التي اتصف بها المغاربة من قديم.

ولا غضاضة في ذلك فإن علماء السلف الصالح في المشرق والمغرب سجلوا بأنفسهم أعمالهم، وترجموا لأنفسهم، وذكروا تآليفهم في مقدمات كتبهم، أو في خواتيمها، كما أشاروا إلى مصادرهم ومراجعهم، كل ذلك خشية التحريف والدس والتزييف، لأنهم كانوا يعتبرون العلم أمانة في أعناقهم يجب الحفاظ عليها وصيانتها من الضياع حتى يسلمها الجيل السابق إلى الجيل اللاحق، ليبقى التراث الإسلامي مستمرا في أداء رسالته على تعاقب الأجيال والسنين، ثم إن هذا العمل من شأنه أن

يشجع الباحثين على مواصلة البحث والدرس، وهو فوق ذلك من باب التحدث بنعمة الله على عباده العاملين الصالحين.

أما إذا التفتنا إلى محاضرات الأستاذ الجليل في الجامعات ودار الحديث الحسنية، وإلى البحوث الرصينة والجادة التي ألقاها في الندوات واللقاءات العلمية، وفي المؤتمرات الوطنية والدولية داخل المغرب وخارجه لوجدنا للأستاذ مشاركة فعالة، وجولات وتوجيهات سديدة، ونظراتِ ونظريات وآراء نيرة أحرزت كل إعجاب وتقدير من المشاركين والمناظرين، وكان لها الوزن الثقيل عند اتخاد القرارات والتوجيهات التي تتسم بالجد والرصانة، وتبتعد عن اللغو والحشو وما لا طائل تحته.

وأما أحاديث الأستاذ الجليل في الإذاعة والتلفزة، فهي تمتاز بأصالتها وطرافتها، وفازت برضى النظارة والمستمعين، وتسابق إلى الاستماع إليها جمهور الأساتذة والطلبة والمثقفين، بل تسابقوا إلى تسجيلها والرجوع إليها عند الحاجة، لأنها أصبحت من المراجع الحية التي لا غنى عنها لكل باحث مخلص.

ولست في حاجة إلى التعريف بمؤلفات الأستاذ وبحوثه الأصيلة في التاريخ والحضارة في كتبه اليقظة والورقات والمحاضرات، كما أن المجال لا يتسع لتحليل هذه التآليف، أو إعطاء نظرة عنها، وإنما أترك الكلام على ذلك لمن هم أجدر وأقدر مني على تعداد مزايا هذه التآليف التي أثرى بها الأستاذ المكتبة المغربية، فهي والحمد لله معروفة ومدروسة في كل مكان، وشرقت وغربت، وأحرز البعض منها على الجائزة التقديرية من الحكومة الخليفية بتطوان بمناسبة عيد الكتاب، كما تناولها الباحثون بكثير من التنويه والإطراء، وترددت أصداء الكتابة عنها في المجلات العربية المختلفة.

ولأستاذنا الجليل عدة أبحاث ومؤلفات لم يتمكن بعد من اتمامها وتحريرها وإنجازها وطبعها، أعانه الله بحوله وقوته على اتمامها وتقديمها إلى العلماء والباحثين المتعطشين إليها حتى تقر عيناه برؤيتها متداولة بين أيدي طلاب العلم

والمعرفة في أقرب الآجال، وحتى يتمتع بها المعجبون به، والمثقفون في كل مكان، وليس ذلك على الله بعزيز.

□ □ □

أيها الإخـوة

لا أدعي أنني في هذه الكلمة الموجزة قد وفيت الأستاذ الجليل حقه من الإشادة والتنويه بجهوده وأعماله، فهنا في وسط هذا الحفل البهيج والحمد لله كثير من زملائه وأصدقائه ومحبيه والمعجبين بعلمه الذين عرفوه في مختلف أطوار حياته حين كان طالبا أفنى زهرة شبابه في المطالعة والبحث والدرس، متنقلا بين المدرسة والمسجد والكِتّاب والمكتبات، ثم عرفوه معلما ومدرسا وأستاذا ومفتشا، ثم أستاذا متفرغا بالخزانة العامة، وبالخزانة الحسنية، ثم أستاذا محاضرا في الجامعة وفي دار الحديث الحسنية، وهنا أيضا عدد من الأساتذة وأعضاء الجمعيات الثقافية ممن عاشروه ورافقوه وجالسوه في قاعة الدرس ورحاب المساجد، ومجالس العلماء، وقاعات الجامعات وردهات المؤتمرات، كما عرفوه أيضا في ساحة النضال الوطني، فهم أولى وأقدر على هذا الحديث مني، ولست أمامهم إلا مكررا لما قالوا، ومعيدا لما ذكروا وعرفوا فيه من خصال وسجايا، ولمسوا فيه من عناية واهتمام بالعلم وأهله.

□ □ □

أيها الإخـوة

بقيت لي كلمة لابد منها لأتحدث لكم عن صفة من أبرز صفاته، ألا وهي صفة البرور، وأنتم تعلمون أن هذه الكلمة تعني مجموعة من المزايا والخصال، وتضم محاسن الأخلاق ومكارمها، فالبرور يعني المحبة والرأفة والرحمة والشفقة والتضحية والتفاني والاحترام والتقدير والإجلال والاعتراف بالجميل، إن هذه

السلسلة من القيم والمثل العليا التي لا يتحلى بها إلا رجال من الصفوة، وممن أراد الله بهم خيرا، وأستاذنا الجليل منحه الله هذه الصفة، وهي تتجلى في أقواله وأعماله وسلوكه وتصرفاته، ويعرفها فيه كل من اتصل به من قريب أو بعيد، وذلك فضل من الله يوتيه من يشاء.

فمن بروره بمسقط رأسه مدينة مكناسة الزيتون، أنه خصص لها جانبا من بحوثه ودراساته، فكتب عن تخطيطها المعماري، وعن قصبتها الإسماعيلية الشهيرة بحوثا أصيلة ألقت أضواء جديدة على التاريخ الحضاري لمدينته. ثم التفت الأستاذ إلى أسرته وعائلته فخصص لها رسالة على حدة طافحة بالمعلومات والوثائق والتراجم، وكلها تؤرخ لأفراد عائلته من أسلافه المقدسين. منذ أن استقر بهذه المدينة الجد الأعلى للعائلة العالم العلامة المحدث والمفسر الوالي الصالح أبو الحسن منون الشريف الحسنى الإدريسي المتوفى في وسط القرن التاسع الهجري. هذه العائلة الشريفة فرع الدوحة النبوية التي عاشت في عصر العلماء الأعلام كالإمام ابن غازي وأضرابه، حين ازدهرت الدراسات القرآنية والحديثية بالمغرب في ذلك العصر الزاهر، حيث تمحورت حول أبي الحسن منون وتلميذه العظيم ابن غازي.

هذه العائلة التي أعطت لمكناس وللمغرب صفوة من الأعلام العلماء، والأئمة والخطباء والعدول والموقتين والخطاطين ونظار الأحباس وغيرهم من الرجال الأفاضل الذين تركوا بصماتهم في عدة ميادين النشاط بمكناس. وما أستاذنا الجليل إلا واسطة عقد هذه العائلة الشريفة المعطاءة، ولا عجب في ذلك فالدر من معدنه، والفرع يتبع الأصل، والصلة تتبع الصلة، فبارك الله في أعضاء هذا البيت، بيت الشرف والعلم والصلاح، وزادهم من فضله وكرمه.

ومن ابتكارات الأستاذ أنه أضاف إلى متن هذا الكتاب المخصص لعائلته مشجرة دقيقة لأفراد هذه العائلة عبر القرون، منذ قيامها على يد الجد الأكبر إلى الآن، فألحق الأبناء بالآباء، والأحفاد بالأجداد، وبين الأصول والفروع والبراعم في

نسق واضح وبيان تام بتسلسل الأعقاب في كل أصل، أثابه الله على هذا العمل الذي خلد به ذكر الأسلاف، وأثبت به صلة الخلف بموصول السلف، وربط به حاضر هذه العائلة المشرق بماضيها المجيد، جعلهم الله جميعا خير خلف لخير سلف، وبارك لهم في عمرهم ورزقهم وعقبهم وعملهم بفضله وكرمه إنه سميع الدعاء.

ومن بروره بشيوخه وأساتذته الذين تلقى عليهم العلم، واتصل بهم، وتنقل بين مجالسهم الحافلة في كل مكان، واقتطف ثمار المعرفة بين أيديهم، ومن خلال مذاكراتهم ومحاوراتهم؛ نذكر منهم العلامة المرحوم مولاي عبد الرحمن بن زيدان مؤرخ مكناس، والعلامة محمد بن الحسن العرائشي شيخ الجماعة بمكناس، والعلامة محمد بن أحمد السوسي قاضي مكناس، والعلامة السيد المدني بن الحسني، والفقيه السيد المختار السوسي، والعلامة السيد محمد السايح وغيرهم، وقد ترجم لهم ترجمة ضافية تطفح برا وإخلاصا وتقديرا، فأحيا ذكرهم وخلد اسمهم في سجل التاريخ.

ومن مظاهر هذا البرور الذي يتصف به الأستاذ الجليل ذلك العطف الذي يغدقه على تلامذته وعلى طلبة العلم، وتلك العناية والمساعدة التي يبذلها لهم، فهو على استعداد في كل وقت للاجتماع بهم والاستماع إلى مطالبهم والإجابة على استفساراتهم وأسئلتهم، يقابلهم وهو مشرق الابتسامة، منشرح الصدر، مضحيا براحته ووقته لتلبية رغباتهم بدون تبرم ولا قلق، بل يقدم لهم كل ما عنده، ويمدهم بالكتب والمخطوطات التي هم في حاجة إليها، كما يبدي لهم النصح والإرشاد والتوجيه، مبينا لهم طرق البحث ومسالكه، مصححا لهم الأخطاء والأوهام، كما يرشدهم إلى المصادر والمراجع والفهارس التي تهمهم في أبحاثهم، ويجيبهم على كل سؤال بالجواب الشافي الكافي، فيتلقون أجوبته بكل ارتياح واغتباط، بل إن إجابات الأستاذ كثيرا ما فتحت أمام أصحاب الرسائل الجامعية آفاقا جديدة في البحث جعلت البعض منهم يدخل تعديلا عميقا على مخطط بحثه، فيضيف فقرات جديدة، أو يحذف بعضها من بحثه نتيجة لتوجيهات الأستاذ وإرشاداته. ولا عجب في ذلك فكثير من الباحثين وطلبة الدراسات العليا وعلماء الشباب يجدون فيه

الأب الرحيم، والأستاذ المقتدر، والمرشد الذي لا يكل ولا يمل، ولا يتوانى عن مساعدتهم بهدوئه المعتاد، وتواضعه الجم، وابتسامته المشرقة، فكأنه هو الذي عناه الشاعر القديم بقوله :

تراه إذا ما جئته متهللا كأنك تعطيه الذي أنت سائله

وهذه السمعة الطيبة التي يتمتع بها الأستاذ دعت كثيرا من الطلبة إلى شد الرحلة إليه من الأماكن القاصية، فيتجهون إليه، ويجدون بغيتهم عنده، ويقتبسون من علمه الغزير، ويتمتعون بمجالسته، والاستفادة منه، فتبارك الله أحسن الخالقين.

□ □ □

أيها الإخوة

قبل اختتام هذا الحديث أتقدم إلى أستاذنا الجليل والسعادة تغمرني، راجيا منه أن يعتبر هذه الكلمة الموجزة مجرد تحية خالصة نابعة من قلب تلميذ يكن له كل محبة وتقدير واحترام وإعجاب، كما أرجو من السادة المشرفين على هذا الحفل البهيج، الذي يرمز إلى تكريم الثقافة والعلم في شخص الأستاذ الجليل، أن يتكرموا بقبول شكري وامتناني لهم بمناسبة هذه المبادرة الطيبة التي تدل على مدى وفائهم ومحبتهم وتقديرهم للأستاذ الجليل.

كما أتوجه بشكري إلى الإخوان الأساتذة الذين تفضلوا بإلقاء كلماتهم القيمة في هذا المهرجان الثقافي البهيج، حيث رسموا بأقلامهم، وعبروا عن عواطفهم الصادقة، ومشاعرهم القلبية ـ صورة مشرقة لامعة للأستاذ حفظه الله.

وكما كان بودي أن أشارككم في هذه المناسبة السعيدة وأن أصافحكم واحدا واحدا، وأن أقدم لأستاذنا الجليل مباشرة تحياتي ومتمنياتي، أحسن الله جزاءه، ومد في حياته، ونفع به، وحفظه بعين رعايته، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

والسلام عليكم جميعا ورحمة الله.

محمد القبلي

قضية المدارس المرينية : ملاحظات وتأملات

ليست قضية المدارس حسبما يبدو بقضية معزولة تنحصر في المدارس أو تقف عندها وإنما هي قضية متعددة المنافذ والأبعاد و«قضية ـ ملتقى». وبما أن علامتنا الجليل الأستاذ السيد محمد المنوني قد سبق له أن سلط الكثير من الأضواء على التجربة المرينية برمتها وعلى حيز المدارس شكلا ومضمونا ومنهجا ومناخا بوجه خاص، فلعل من الجائز أن نكتفي هنا بتحديد بعض مواطن التأمل أو تدقيق بعض نقط الاستفهام على الأقل.

وحتى ينحصر مجال التمعن أو التساؤل ضمن إطار إشكالي بيِّن، ربما كان من الأنسب أن نذكِّر في البداية ببعض البديهيات. من هذه البديهيات أن المدارس في البلاد الإسلامية قد ارتبطت خلال «العصر الوسيط» بقضية تجاوزت هذا العصر لتصل إلينا محَمَّلة بالرواسب هي قضية التعليم. ومنها أن المدارس المرتبطة بموضوع التعليم لم يكن لها أن تتصرف اعتباطا فتختار من التعليم ما تشاء وتترك ما تشاء. وبالتالي فإنها لم تتقيد بهذا التعليم كمجرد رصيد معرفي تلقيني وإنما كان عليها أن تلتزم به كاتجاه وفلسفة وسياسة كذلك. وبديهية أخرى، وهي أن للفظ المدارس في الفترة الوسيطية معنى حضاريا تقنيا مضبوطا ترتب فيما يبدو عن وضع ديني ـ اجتماعي ـ قانوني معيَّن. ومع أن هذا الوضع قد يختلف قليلا أو كثيرا عبر بلاد الإسلام، إلا أن من بين مستلزماته القارة المشتركة أنه يتحكم دائما

في سوسيولوجية المثقف المسلم، بمعنى أنه قد حدد باستمرارعلاقة العالم والمتعلم بكل من المجتمع والحكم والجهاز التعليمي نفسه.

من هنا فإن ملاحظاتنا سوف تندرج ضمن محورين متكاملين : أولهما يتصل بالمدارس كأداة وخطة ومراحل كبرى، أما الثاني فيتعلق بالوضع المؤسس لهذه المدارس وما عسى أن يكون قد ترتب عنه من مضاعفات ولوينات محلية ذات خصوصية بارزة مميزة.

I - ظرفية ظهور الخطة المرينية واتجاهها العام

1 - المدلول وحيثياته

لكي تتضح معالم الظرفية المحيطة بالمشروع المريني ويظهر الاتجاه المترتب عنها، سوف يكون علينا أن نعمل على تحديد المشروع في حد ذاته. من أجل هذا وجب التعريف أولا بمدلول لفظ المدارس. وبما أن لهذا المدلول مستويين اثنين متراكبين قد يصعب التمييز بينهما دائما من مختلف الزوايا، فلنحاول أن نبتعد عن الدروب الملتوية التي يسير عليها كل تطور دلالي لنكتفي بالملاحظات المبدئية التالية :

أ - بالرجوع إلى وظيفة «المدرسة» أثناء الفترة التي تهمنا، يمكن أن نقول عن هذه المؤسسة إنها قد قرنت باستمرار بين التعليم والإيواء. فإذا كان هذا هو **المستوى الأول** البارز لمدلول لفظ المدارس بالنسبة لنفس الفترة، أفيحق لنا أن نتوسع قسرا فنتخطى هذا الحيّز الزمني المحدود لنقول بأقدمية الظاهرة وأسبقيتها على العصر المريني بمعناه المتداول المعروف ؟

ب - بالرغم من «المعقولية» النسبية لهذا التحفظ من الناحية النظرية الصرف، قد يكون من غير المعقول أن لا نقر ما أثبته البحث من وجود هياكل

سكنية ـ تعليمية بالمغرب الأقصى قبل قدوم المرينيين[1]. خصوصا وأنه لم يكن للهياكل المرينية نفسها أن تنطلق فجأة من الفراغ المطلق أو من مجرد تقليد عفوي مرتجل للمؤسسات الشرقية النائية. ومع هذا فإن من الواجب أن نتساءل عن معنى توفر مثل هذه المؤسسات من قبل ؟ هل معناه أن «الأصل» كان مطابقا «للنسخة» في كل شيء ؟ أم هل معناه أن الأمر يتعلق بمحاولات متنوعة قد اختلفت باختلاف الفترات ؟ وقبل هذا، أفيجوز لنا أن نربط **حتما** بين وجود الهياكل أيام المرابطين أو الموحدين مثلا ووجود التسمية ذاتها مطلقة على نفس الهياكل ؟

ج ـ أهم ما يمكن أن نلح عليه عند مواجهة أسئلة من هذا القبيل أن جل النصوص التي تعرضت للمؤسسات التعليمية **قبل** المرينيين **نصوص متأخرة يرجع تاريخها إلى العصر المريني نفسه**، أي إلى عصر «المدارس ـ المرجع» التي لا يتطرق إلى تسميتها الشك. القضية صحيحة بالنسبة لما كتبه العمري وابن الخطيب وابن القاسم الأنصاري وصاحب الحلل الموشية وغيرهم. ومعلوم أن ظاهرة انزلاق المصطلحات الثقافية أو الحضارية عبر العصور شيء وارد متكرر ينبغي التنبيه عليه. ولعل من أحسن ما يمثله بالنسبة لموضوعنا أن ابن فرحون المتوفى سنة 1397/799 قد قرر رغم تأخره أو بسبب تأخره هذا بصدد ترجمته لأبي علي ابن سكرة المعروف بالصدفي المتوفى سنة 1120/514 أن هذا الأخير رحل إلى المشرق ثم «عاد إلى الأندلس واستقر **بمدرسة مرسية** ورحل إليه الناس»[2] بينما لم يزد ابن بشكوال المتوفى سنة 1183/578 على أن كتب في حق نفس الرجل

1) محمد المنوني، العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، الرباط، 1977، ص 20 ـ 28، مع تحفظنا بالنسبة للتسمية كما هو مبين في المتن. حول تسمية أقدم الهياكل التعليمية، راجع التشوف، الرباط، 1984، ص 89 وكتاب مفاخر البربر، الرباط، 1934، ص 69.

2) ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة، 1351، ص 105. ولقد تنبه جورج مقدسي إلى إمكانية عدم مطابقة لفظ «المدرسة» هنا لمدلوله التاريخي دون أن يقارن بين نص ابن فرحون ونص ابن بشكوال الذي نعتقد أنه المصدر أو أنه مصدر من المصادر على الأقل، أنظر : G. Makdisi, **The Madrasa in Spain**: Some remarks, in ROMM n° 15 – 16, 2ème semestre, 1973, 153-158, notamment pp. 153-155.

أنه «وصل إلى الأندلس في صفر من سنة تسعين وأربعمائة وقصد مرسية فاستوطنها وقعد يحدث الناس **بجامعها**»[3] لا بمدرستها. ولعل هذا النوع من الانزلاقات الدلالية «البريئة» المتكررة هو الذي حذا بأحد معاصري ابن فرحون وابن الخطيب وصاحب الحلل الموشية والعمري ـ ونقصد ابن مرزوق الجد المتوفى سنة 1379/781 ـ إلى أن يخالف ضمنيا كل هؤلاء فينكر صراحة أن يكون «لأهل المغرب عهد ولا معرفة بموضع» المدارس قبل أن يبتني يعقوب بن عبد الحق المريني مدرسته الأولى التي سوف نقف عندها بعد قليل[4].

د ـ بجانب النصوص المرينية المشار إليها، هنالك نص **موحدي** فريد يستعمل لفظ «المدرسة» بمعناه النهائي المتأخر. ومما يضاعف من أهمية هذا النص أن الأمر يتعلق بنص شبه رسمي وصلنا في شكل وثيقة حبسية صادرة عن البلاط الموحدي ومؤرخة بخامس شعبان من سنة 658 هـ[5]، أي على عهد الخليفة المرتضى الذي ولي ما بين بداية سنة 1248/646 وغرة سنة 1266/665 فكان بذلك الخليفة الموحدي قبل الأخير. وإذا تذكرنا ما كان يجتاح المغرب في هذه الفترة من تقلبات عميقة ترتبت عن تقسيم البلاد وعجز العاصمة عن مقاومة المد المريني ـ الحفصي المتقدم نحو السهول الأطلسية وبلاد الحوز ثم مراكش نفسها أمكننا أن نقرن كل هذا بتسرب بعض المفاهيم المذهبية العقائدية الجديدة ومن بينها المفهوم الذي اقترن حتى الآن بلفظ «المدارس» خارج المغرب وخارج إيالة الموحدين بوجه عام[6].

3) ابن بشكوال، الصلة، طبعة مدريد، 1882، ترجمة رقم 327، ص 145 ـ 148 وخاصة ص 147.

4) ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن في محاسن ومآثر مولانا أبي الحسن، الجزائر، 1981، ص 116، ومن الواضح أن المؤلف يقصد «بموضع» المدارس ما نسميه اليوم بوضعها، أنظر حول هذا الوضع أدناه، ص ...

5) يرجع الفضل في التعريف بهذه الوثيقة إلى الأستاذ الجليل السيد محمد المنوني الذي نشرها ضمن تعاليقه القيمة على قطعة «المسالك» للعمري، أنظر البحث العلمي، العدد الأول، السنة الأولى، 1964، ص 147، تعليق رقم 1.

6) حول تفاصيل هذه الفترة وظهور بعض مؤشرات تطور الشعور الديني بالمغرب على المستوى الرسمي نفسه، أنظر البيان المغرب لابن عذارى، القسم الثالث، تطوان، 1960، ص 389 ـ 454.

هـ - هذا المفهوم هو بالضبط ما نعتبره **المستوى الدلالي الثاني** لكلمة «مدرسة». وتوضيحا لهذا المستوى، ربما كان من الأنسب أن نلمح إلى أن لنفس الكلمة **نكهة تقنية خاصة** ترتبط ظهورها من الناحية الاصطلاحية بانبعاث حركة أهل السنة بالشرق الإسلامي على حساب مختلف فصائل التيار المتشيع. فالكلمة قد ظهرت بهذه النكهة على الأرجح في منتصف القرن الخامس بخراسان ثم انتقلت بسرعة ملحوظة عبر البلدان المجاورة لتصل مصر مع نهاية الدولة الفاطمية بعد قرن من الزمن تقريبا[7].

أما بالنسبة لبلاد المغرب الكبير، فالملاحظ أن التجاني قد تحدث في رحلته المدونة في مطلع القرن الثامن الهجري عن **مدارس** مدينة طرابلس الحفصية (بالجمع) فذكر أن «أحسنها المدرسة المنتصرية التي كان بناؤها... **فيما بين سنة خمس وخمسين إلى سنة ثمان وخمسين**» قبل أن يضيف نقلا عن بعض التقاييد القريبة من الحدث فيما يبدو أنها «المدرسة التي أنشأتها بها الهمة العلية الإمامية المنتصرية» وكأنها **المدرسة - المنطلق** لبقية المدارس التي يشير إليها من قبل ولا يقف عندها[8]. وبالتالي، فهل معنى هذا أن المستنصر الحفصي الذي ولي سنة 646 ثم تلقب بلقب الخلافة سنة 650 للهجرة قد أخذ في التقرب من مالكية البلاد الإفريقية عن طريق تأسيس «مدرسة» بالمعنى التقني السني للكلمة فاختار لتأسيسها مدينة متاخمة لمنطقة الشرق الإسلامي وبعيدة في نفس الوقت عن عاصمته «الموحدية» هي مدينة طرابلس الغرب ؟ وبما أن الأمر يتعلق بهذه المدينة بالذات، أفلا يمكن أن يكون لاختيارها حافز معين من نوع خاص قد

7) حول ظهور «المدارس» وانتشارها بالشرق الأوسط، يرجع بالدرجة الأولى إلى المقال الجامع الآتي :
D. Sourdel, **Réflexions sur la diffusion de la Madrasa en Orient du XIe au XIIIe siècle**, in L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen-Age, Colloques internationaux de la Napoule, I, Paris Gueuthner, 1977, 165-184.

8) التجاني، الرحلة، تونس، 1958/1377، ص 251 - 252 وكذلك :
R. Brunschvig, **La Berbérie orientale sous les Hafsides**, II, Paris, 1947, pp, 290 – 291.

يرتبط بالأوضاع المتردية بنفس منطقة الشرق الإسلامي من جراء هجمات المغول ؟

الواقع أن لا سبيل إلى البث في مثل هذه الأسئلة على مستوى المصادر. إلا أن من الواضح مبدئيا أن العامل الثاني لم يكن ليقل أهمية عن العامل الأول إن لم يكن أهم منه نظرا للوضع الجغرافي لمدينة طرابلس واعتبارا لمجمل الظرفية المحيطة بتأسيس المدرسة «المنتصرية» المشار إليها. ذلك أن بيعة شرفاء الحجاز قد وجهت إلى الخليفة المستنصر سنة 1259/657، أي مباشرة بعد سقوط الخلافة السنية العباسية واحتلال بغداد من طرف المغول مع بداية سنة 1258/656. ومن جهة أخرى فإن مصر السنية لم تلبث أن بعثت ببيعتها هي الأخرى للخليفة الحفصي سنة 1260/659[9]. وبالرجوع إلى هذين الحدثين المرتبطين ولا شك ببعضهما وبالفراغ الشرعي الفادح المترتب عن سقوط الخلافة السنية بالشرق الإسلامي يمكننا أن نضع قضية تدشين سياسة «المدارس» بإفريقية سنة 658 للهجرة في محلها من تطور السياسة الدينية للحفصيين. وبالتالي فإن اختيار مدينة طرابلس لم يكن لِيُرَدَّ في الغالب لمجرد الصدفة. خصوصا وأنه مرتبط من بعض النواحي بحلم موحدي قديم يدعو إلى تخطي الصحراء الليبية نحو الشرق[10]. وبما أن فرصة تحقيق الحلم قد أصبحت الآن سانحة أكثر من ذي قبل، فلربما حاولت الخلافة الحفصية بحكم موقعها أن تقطع الطريق على الخلافة الموحدية الأم التي كان من شأنها أن تطمع نظريا قبل غيرها في التقاط تركة المشروعية التي كانت تتقمصها الخلافة المنهارة بالشرق. وهكذا فإن من الجائز جدا أن يكون لهذا التنافس الخفي الصامت بين مراكش وتونس دور ما بجانب الضغوط السنية الداخلية في تزامن

9) حول هاتين البيعتين والمصادر المتصلة بهما، أنظر :
R. Brunschvig, La Berbérie..., I, Paris, 1940, pp 45 - 47

10) هنالك اشارات متفرقة تشهد بهذا في المصادر الموحدية المعاصرة، أنظر على الخصوص كتاب المعجب للمراكشي (طبعة القاهرة، 1949، ص 230 وص 284) وما سجله ابن جبير في رحلته «من عجيب ما (شاهده) في أمر الدعوة المومنية الموحدية وانتشار كلمتها» بالبلاد المصرية سنة 579 هـ (أنظر رحلة ابن جبير، طبعة ليدن، 1907، 78 - 79).

المبادرة الحفصية بطرابلس وبناء «مدرسة» مراكش التي تشير إليها وثيقة التحبيس الصادرة عن البلاط الموحدي **في نفس سنة 658 هـ.**

ومهما يكن من أمر هذا التزامن وأسبابه الممكنة الأخرى، فالذي يهمنا منه هنا أنه قد يفسر الاتجاه «المدرسي» الذي اختاره المرينيون منذ وقت باكر جدا من وجهين :

ـ من الزاوية المغاربية ومن حيث مشروعية «المشروع» التعليمي نفسه، لم يزد المرينيون على أن عملوا في انسجام مع الخط المرن المتطور للحركة الحفصية التي كانت تسخرهم ضد الخلافة الموحدية بعد أن انشقت عنها[11].

ـ على المستوى المغربي الصرف، كانت الخلافة الموحدية مع المرتضى قد بلغت أوج تمزقها السياسي المذهبي الذي كان قد تبلور مع «مروق» المامون بن المنصور وتبرؤه من العقيدة التومرتية المؤسّسة سنة 626 هـ. ومدرسة مراكش الآنفة الذكر قد تكون قبل كل شيء مؤشرا لما نعلمه من طرق أخرى عن تضاعف نفوذ المذهب المالكي بالمغرب في منتصف القرن السابع الهجري[12].

من هنا نفهم **واقعية** الحكم المريني الفتي عندما اختار مسايرة ركب المذهب الصاعد بغية «التمركز» مذهبيا في الداخل وبأسلوب يلتقي ظاهريا مع أسلوب أولياء النعمة والسادة الشرعيين في «الخارج». ونظرا لانعدام عقدة «التنكر» الممكن لعقيدة مسبقة عند الحكام الجدد فإن سياستهم التعليمية قد كشفت عن وجهها أكثر بكثير من سياسة المرتضى أو سياسة المستنصر فارتأت أن تعمل على

11) حول خدمة المرينيين لبني حفص قبل استيلائهم على الحكم بالمغرب وبعيده، أنظر ابن خلدون، كتاب العبر، ج 7، بيروت، 1959، ص 463 ـ 464 وكذلك ابن عذارى، المصدر السابق، ص 273.

12) يتضح من خلال تحريات لنا لم تنشر بعد حول وضع المذهب المالكي بالمغرب في الفترة الموحدية أن تيار «المذهب» قد تقوى في النصف الأول من القرن السابع بسبب تفجر المذهب الرسمي الحاكم وكذا بسبب نزوح عدد كبير من مالكية الأندلس بعد سقوط قرطبة وإشبيلية ومرسية وغيرها من المراكز «المذهبية» المجاورة. ولقد انعكست هذه الظاهرة حسبما يبدو في توفر قضاة المالكية لدى المرينيين الأوائل كما انعكست في السلوك المعتدل عقائديا للخليفة المرتضى الموحدي، أنظر ابن عذاري، نفس المصدر، ص 452 وما يليها وكذا ابن الأحمر، روضة النسرين، الرباط، 1962، ص 19، 22 ـ 23 وأيضا محمد المنوني، الآداب والعلوم والفنون على عهد الموحدين، ص 55 ـ 56.

نشر تعاليم المذهب المالكي **بغية التَّمَيُّز عن الأول والابتعاد ضمنيا عن الثاني**. وكانت الوسيلة الطبيعية التي لجأ إليها نفس الحكام الجدد لترجمة سياستهم هذه أن عمدوا توا إلى إقامة مؤسسات سنية صريحة لا غبار عليها هذه المرة هي التي عرفت بالمدارس المرينية. وبناء على كل هذا، فإن الحديث عن «المدارس» **بالمعنى الحقيقي** للكلمة مرتبط في نظرنا **بالنظام المريني السني** لا بغيره رغم توفر هياكل تعليمية مماثلة من قبل.

2 ـ ظرفية الظهور وفترة الانطلاق

لعل من أغرب ما يلاحظ بالنسبة لملابسات الخطوة التي دشن بها المرينيون سياستهم التعليمية بفاس أنها ملابسات غير واضحة على الإطلاق. ذلك أن المصادر الروائية الرسمية أو شبه الرسمية لا تكاد تقف عندها من جهة. ومن جهة أخرى فهنالك رواية مثقلة بالمبهمات نجدها مذكورة **عرضا** في بعض كتب المناقب التي تطفح بالمعلومات الدفينة الفريدة من نوعها في كثير من الأحيان. وأهم ما يستفاد من المصادر الروائية الرسمية أن الأمير يعقوب بن عبد الحق قد بادر إلى الإقدام على محاولة أولى لإقامة مدرسة بفاس سنة 674 هجرية ومباشرة بعد تمهيده لمختلف أطراف البلاد[13]. والذي تلمح إليه الرواية الأخرى أن نفس الأمير قد اضطر إلى الإحجام عن هذه المحاولة الأولى ولم يعد لمثلها إلا بعد أن خرج

13) بجانب هذه الخلاصة العامة المشتركة بين مختلف المصادر الإخبارية المرينية المتداولة، يلاحظ أن أقدم رواية رسمية وصلتنا حول بداية الحكم المريني قد تجنبت ذكر خروج الحكام الجدد من مدينة فاس ولم تتعرض بالتالي لأي سبب من أسبابه بينما تجعل منه رواية ابن خلدون المتأخرة مجرد خروج اختياري أملته الرغبة في المزيد من مظاهر الأبهة وسعة النفوذ (قارن بين رواية الملزوزي في نظم السلوك، الرباط، 1963، ص 102 ورواية ابن خلدون، كتاب العبر، ج 7، بيروت، 1959، ص 401 ـ 402). وبين هذه الرواية وتلك، هنالك الرواية الوسط التي دونت على عهد أبي سعيد، وهي رواية لم تغفل حدث الخروج من فاس كالرواية الأولى وإنما ردت أسبابه بخلاف الرواية الأخيرة إلى اعتداء أحد اليهود على شرف «جارية مسلمة»، مما أدى إلى بطش الأهالي بأهل الذمة واضطرار يعقوب بن عبد الحق إلى ابتناء مدينة جديدة تأوي اليهود بجانب مقر سكناه بغية رعاية حقوق أهل الذمة. أما السياسة «التعليمية» التي أصبحت مقبولة نسبيا في عهد أبي سعيد كما هو مبين في المتن، فالملاحظ أن نفس الرواية الإخبارية الوسط لا تتعرض إليها من قريب ولا من بعيد (أنظر الذخيرة السنية، الرباط، 1972، ص 161 وابن أبي زرع، روض القرطاس، الرباط، 1972، ص 322).

ومن معه من المدينة القديمة ليختط مدينته البيضاء في شوال سنة 674 هجرية كذلك. بمعنى أن الرواية الأخيرة تجمع بين نجاح العملية كلها ومغادرة الحكام الجدد للمدينة العتيقة التي تم اختيارها كعاصمة منذ أول الأمر. ومما يستفاد من مجمل الشذرات المتفرقة لهذه الرواية المتصلة بترجمة أبي اسحاق بن مطهر الورياغلي - وهو زعيم حركة المعارضة فيما يبدو - أن بناء «البلد الجديد» قد ترتب عن خلاف عميق ربما كاد يؤدى إلى الفتنة داخل أسوار مدينة فاس. ومِمَّا يتبين من خلال السطور أن هذه الوضعية المتفجرة قد ترتبت هي نفسها عن انقسام متأزم في أوساط الطلبة والعلماء حول «مسألة فقهية» لم تحدد صورتها بالطبع وإنما نرجح اعتمادا على بقية الأحداث المحيطة بها أنها قد تتصل مباشرة بالسياسة التعليمية للمرينيين الأولين كما سوف نرى[14].

وكيفما كان الأمر فإن الرواية الإخبارية نفسها قد سجلت رغم حذرها وتجنبها التفاصيل المحرجة أن الأمير يعقوب بن عبد الحق قد دشن مدرسته الأولى بفاس - وهي مدرسة الصفارين - سنة 675 لا قبلها، **أي بعد اختطاطه «البلد الجديد»** وإقامة محلته خارج «المدينة». ومع هذا فهو لم يتوفق حسب الرواية الدفينة إلى استمالة كل «الفقهاء» كما يتضح من خلال ما أورده صاحب «المقصد» القريب نسبيا من الأحداث إذ يقول : «لما بنى الأمير يعقوب المدرسة التي في قبلة جامع القرويين من رحبة البقر وأراد دخولها صلى في جامع القرويين يوم جمعة وكان الفقيه إسحاق (الورياغلي) يصلي في الجانب الغربي من الصف الأول فلقيه الأمير يعقوب بعد صلاة الجمعة فقام إليه وعانقه ثم قعد معه وقال : أسألك عن ثلاث مسائل فقال : لا فائدة في السؤال فإنك لا تعمل بالجواب، فألح عليه فأبى وقال له : عد عن هذا فما أجيبك بشيء...»[15].

14) البادسي، المقصد الشريف...، الربـ ـ، 1982، ص 110 ـ 111، الكتاني، سلوة الأنفاس...، فاس، 1316، ج 3، ص 144 ـ 145. وانظر أدناه، ص...

15) البادسي، المقصد الشريف...، ص 111.

وقبل أن نعود إلى الأسباب الممكنة لمثل هذا الموقف المتحفظ وإلى أصل الخلاف الجاثم وراءه والمتمثل من وجهة نظرنا في «المسألة الفقهية» المبهمة الآنفة الذكر، لنلاحظ أن المشروع «المدرسي» المريني قد **توقف زهاء نصف قرن من الزمن** دون أن يتم الالتفات إلى الظاهرة ولا إلى التساؤل حولها حتى الاالآن فيما نعلم. ذلك أن الحلقة الثانية من حلقات المسلسل التعليمي السني لم تبرز بالفعل إلى الوجود إلا سنة 720 هـ، أي على عهد خامس سلاطين الدولة المرينية السنية المالكية. وأقل ما يستنتج من هذا البطء الملحوظ بالنسبة للحكام الجدد أن الطريق أمامهم لم تكن تخلو من عقبات ربما أخذت تنحدر مع بداية عهد أبي سعيد.

وملاحظة أخرى قد تتمم الأولى وهي أن عملية استئناف المشروع قد ظلت بطيئة بدورها ولم تكتمل إلا في أيام أبي الحسن لتضعف من جديد مع ولاية ابنه أبي عنان. والنتيجة أن أبا سعيد قد أنشأ أربع مدارس كلها بفاس باستثناء واحدة أسسها بتازة بينما قام ابنه أبو الحسن ببناء إحدى عشرة مؤسسة موزعة عبر أرجاء البلاد. أما أبو عنان، فمن المعروف أنه اكتفى بإقامة مدرسة بمكناس وأخرى بفاس اشتهرت باسم المدرسة البوعنانية أكثر من توأمتها الأولى المشيدة بمدينة مكناس[16]. وبما أنه تم الفراغ من هذه الحلقة الأخيرة سنة 756 هـ[17] فالحاصل من مجرد عملية طرح حسابية بسيطة أن الأغلبية الساحقة من المدارس المرينية **قد أنشئت في ظرف من الزمن لا يتعدى ستا وثلاثين سنة** قبل أن يتوقف المشروع نهائيا عن النمو والاتساع من حيث الكم على الأقل.

16) حول مجموع المدارس المرينية، أنظر :
J. Berque, **Ville et université, aperçu sur l'histoire de l'école de Fès**, in Revue historique de droit français, 1948–49, pp. 64 - 117; G. Marçais, L'architecture musulmane d'Occident, Paris, 1954, pp. 286 – 294; R. Le Tourneau ,Fès avant le Protectorat, Casablanca, 1949, pp. 68-71.
وكذا محمد المنوني، مدخل إلى تاريخ الفكر الاسلامي في العصر المريني الأول، مجلة دار الحديث، ع.1، 1979، ص 267-294.

17) أنظر المرجع أعلاه لجورج مارسي، ص 286.

وإذا ما رجعنا إلى التجربة «المدرسية» المعبرة عن انبعاث المد السني بالشرق الإسلامي فيما بين منتصف القرنين الخامس والسابع أمكننا أن نلاحظ نوعا من الاستمرارية على مستوى التشييد والتوسع بالنسبة لشبكة المدارس في جملتها[18]. أما بالمغرب الأقصى حيث تركزت التجربة أكثر مما فعلت بالمغرب الأوسط وبلاد افريقية، فأهم ما يميز المشروع «المدرسي» المريني المتأخر أنه **قد تعثر طويلا قبل أن ينطلق بسرعة ليقف نهائيا وبسرعة تفوق السرعة الأولى.** ماذا يعني كل هذا ؟ هل معناه أن المعارضة بالشرق كانت أضعف من معارضة المغاربة لنفس الخطة التعليمية السنية ؟ أم هل معناه أن الجبهة المالكية لم تكن من القوة والانسجام في أول الأمر على ما نتصور اليوم ؟ الواقع أنه لا يسعنا في الوقت الراهن إلا أن نقف عند مميزات خط سير المشروع المريني وما قد يترتب عنها من مثل هذه التساؤلات. ولعل من جملة الوسائل الأولية لفهم خصوصيات التجربة المنوّه بها أن نحاول التعرف على وضع المدارس كمؤسسة داخل مجموع الجهاز الحاكم في عصر بني مرين.

II - وضع المدارس المرينية

لكي تتضح مميزات هذا الوضع وتبرز معالمه الكبرى، ربما كان من المنطقي أن نعود بسرعة إلى الشرق الإسلامي حيث نلاحظ أن المدارس قد ظهرت في مناخ متعدد المذاهب السنية فكان هنالك بالطبع مدارس الحنفية ومدارس الشافعية ومدارس الحنابلة وبعض مدارس المالكية على قلتها. وبالتالي فإن عامل التنافس قد لعب ولا شك دوره في إذكاء جذوة الاستمرارية والحماس لدى الجميع بدرجات متفاوتة. ومن جهة أخرى فإن جميع هذه المدارس على اختلاف مشاربها

18) مما نتج عن هذه الاستمرارية أن عدد المدارس في منتصف القرن السابع وعند بداية التجربة المرينية بالمغرب كان قد بلغ ستة وثلاثين ببغداد وخمسة وأربعين بمدينة حلب وتسعة وثمانين بدمشق مثلا، أنظر :
D. Sourdel, op.cit, pp. 170-175.

السنية قد ترعرعت في جو يتسم بالصراع ضد الشيعة الإسماعيلية ومن نحا نحوهم ممن اعتبروا شيعة متطرفة.

وبالقياس إلى مثل هذه المواصفات، نلاحظ أن الإطار الذي ظهرت فيه المدارس المرينية بالمغرب الأقصى لم يكن مماثلا للإطار الشرقي ولا مختلفا عنه، رغم المظاهر، كل الاختلاف. فهو مختلف عنه أساسا لأن التنافس بين المذاهب السنية بالمغرب غير وارد في الفترة التي تهمنا رغم استمرار المذهب الظاهري بعد زوال الحكم السابق ورغم ما ذكر عن المنصور الموحدي من تعامل مع الشافعية بالمغرب نفسه[19]. فيما عدا هذا نجد أن عنصر من كان يسميهم أهل السنة من المعاصرين بالخوارج أو الروافض عنصر متوفر في أقصى المغرب كما هو متوفر بالشرق لولا أنه لا يعني بالنسبة للمغاربة إلا الموحدين وأتباع المذهب الموحدي الممتزج بالمهدوية على مستوى العقيدة الشعبية على الأقل. خصوصا وأن أثر هذا المذهب قد تجسد في شكل حركة مناهضة انطلقت من معقل الحركة التومرتية ومهدها الأول بالأطلس الكبير غداة افتتاح مراكش من طرف المرينيين[20]. وبعد ما أخمدت نار هذه الحركة الموحدية بالجنوب قام بأقصى الشمال داعية مناوىء للحكم الجديد سنة 686 هـ «فَقُتِلَ وطِيفَ برأسه في بلاد المغرب» قصد حسم الداء أو قطع الرجاء وحتى يَعتبر الجميع بمصير الرجل ولاشك[21].

والغريب في الأمر أن المدارس التي اضطلعت في الشرق بمقاومة التشيع لفائدة السنة بمختلف مذاهبها قد قوبلت بالمغرب رغم التشابه النسبي بتحفظ ملحوظ تجاوز شأو التحفظ الذي قوبلت به في الأوائل بالشرق[22]. وبما أن هذا

19) بالنسبة لاستمرارية المذهب الظاهري، أنظر محمد المنوني، التيارات الفكرية في المغرب المريني، مجلة الثقافة المغربية، ع. 5، 1971، ص 29 ـ 30. وبالنسبة لأقدمية نفس التيار بجانب المذهب الشافعي، أنظر الكامل في التاريخ لابن الأثير، المجلد 12، طبعة ليدن، 1853، ص 145 ـ 146.

20) ابن خلدون، العبر، ج 7، ص. 37 ـ 376.

21) البادسي، المقصد الشريف...، ص 115.

22) حول موقف الرأي العام من المدرسة النظامية التي أسست ببغداد سنة 459 هجرية، أنظر ابن العماد، شذرات الذهب، بدون تاريخ، ج 4، ص 307.

التحفظ قد اقترن بتوقف المشروع المريني لمدة طويلة جدا كما أسلفنا، فلسوف يكون علينا أن نحاول استجلاء بعض العوامل الأساسية التي قد تقف وراءه أو تفسر صموده.

ولعل من الواضح البين عند تمعن الأمور أن تَصلُّب بعض علماء المغرب إزاء المؤسسة التعليمية المرينية قد يؤول في الواقع إلى طبيعة الوضع الخاص الذي تميزت به هذه المؤسسة عما يماثلها بالشرق الإسلامي. ذلك أن وضع المدارس بالشرق وضع متنوع يشمل **ثلاثة أصناف** : فهنالك المدارس الحرة التي يرجع الفضل في تأسيسها وتمويل مختلف وظائفها إلى الخواص من العلماء والأعيان من جهة ، وهنالك المدارس شبه الرسمية التي أقامها وحبس عليها بعض الأمراء أو الوزراء أو غيرهم من أعيان الدولة الحاكمة من جهة أخرى، وهنالك أخيرا المدارس الرسمية التي أمر ببنائها والإنفاق عليها السلاطين أنفسهم. أما بالمغرب فإن النوعين الأولين منعدمان على الإطلاق حسبما وصلنا عن الفترة التي نحن بصددها. بمعنى أن مبادرة البناء والتمويل المنتظم قد أتت دائما من جهة السلطان دون غيره ثم ظلت مختصة به طيلة العصر المريني على الأقل. وقد نتج بالطبع عن هذا أن **المدارس بالمغرب آنئذ مؤسسات رسمية تابعة كلها للدولة دون غيرها.**

وحتى نقدر هذا العامل حق قدره، ربما كان من الضروري أن لا ننسى أن «منحة» الطالب - أو مرتبه حسب قاموس العصر - مشروطة بانتسابه لمدرسة من المدارس. ونتيجة هذا أن التعليم الحر التقليدي بالمساجد قد أمسى مهددا ككيان واتجاه على المدى القريب. ولعل مما يؤيد ارتباط هذه العناصر ببعضها أن النتائج التي ترتبت **فعلا** عن سياسة المدارس قد آلت بالعلم والتعليم والمتعلم إلى وضعية وقف عندها كل من الإمام الآبلي وتلميذه الإمام المقري الجد منذ منتصف القرن الثامن الهجري، أي مباشرة بعد تغلب المشروع المريني على العقبات وبداية بروز «سلبياته» الحتمية التي قد تكون هي نفسها التي طالما تخوف منها بعض الفقهاء أول الأمر. يقول الآبلي : «إنما أفسد العلم كثرة التآليف **وأذهبه بنيان المدارس**» ويفصل المقري ما أوجزه شيخه فيقول : «وذلك أن التأليف نسخ الرحلة

التي هي أصل جمع العلم... وأما البناء **فلأنه يجذب الطلبة لما فيه من مرتب الجرايات** فيقبل بهم على **من يعينه أهل الرئاسة للإجراء والإقراء منهم أو ممن يرضى لنفسه دخوله في حكمهم، ويصرفهم عن أهل العلم حقيقة، الذين لا يدعون لذلك، وإن دُعُوا لم يجيبوا، وإن أجابوا لم يوفوا لهم بما يطلبون من غيرهم**»[23].

وهكذا فإن «الحيثيات» التي يدلي بها المقري لتدعيم «منطوق حكم» الآبلي ليست في الواقع إلا وصفا دقيقا لمسلسل التبعية التعليمية التي ترتبت عالمدارس المرينية الرسمية. وواضح أن هذا الوصف في العمق إدانة صريحة للخطة «المدرسية» الرامية إلى تدجين التعليم وإخضاعه لإرادة الحكام. ونفس الوصف يعكس من جهة أخرى غيرة واضحة على المهنة وحرمتها وعلى مستوى التعليم بالمغرب. وهنا ملاحظات ثلاث نختم بها هذه القراءة التاريخية لقضية المدارس :

أولا : انطلاقا من هذا الوصف الذي يرجع تاريخه إلى منتصف القرن الثامن كما أشرنا، ربما كان من المعقول أن نتحدث عن تخوف فقهاء المعارضة في نهاية القرن السابق من وقوع ما وقع قبل وقوعه. وبالتالي فإن من بين علماء هذه الفترة الأخيرة من كان على وعي تام بأهمية الرهان المتعلق في النهاية بوضع التعليم ودوره ومصيره.

على أن الانصاف يقتضي أن نُسنِد موقف هذا الصنف من العلماء إلى عامل ربما احتل مكان الصدارة في وقت ما وقد كُنِّي عنه بما سمي «بالمسألة الفقهية» كما رأينا. وقد يغلب على الظن عند تأمل الظرفية الجبائية المرينية أول الأمر أن هذه «المسألة» قد تؤول إلى **تشدد الفقه المالكي في شأن تحبيس الملوك**

23) المقري، نفح الطيب، ج 5، بيروت، 1968، ص 275 ـ 276، أحمد بابا، نيل الابتهاج، القاهرة، 1351 هـ، ص 246 ـ 247.

الحكام على العموم بحكم استغراق ذمتهم كما يقولون[24]. ومما يسمح بهذا التخريج أن تدشين أول مدرسة مرينية بفاس قد اقترن في الأخير بتحديد الموارد المالية لهذه المدرسة من طرف الرواية الرسمية نفسها حيث قررت أن «إجراء المرتبات على الطلاب والمقرئين» بها كان «من جزية اليهود لعنهم الله» على حد تعبير صاحب الذخيرة[25]. ولعل من المفيد أن نشير بسرعة إلى أن الحكم المريني قد سُبِقَ إلى هذا الحل في إطار مغاير بعض الشيء عندما تصلب الإمام الطرطوشي بمصر تجاه الحكام العبيديين بسبب «المكوسات والمعونة على المظالم» فجعلوا له «عشرة دنانير في كل شهر يأخذها من جزية اليهود»[26].

ثانيا : إذا ما تركنا الفترة المرينية نفسها لنتعرف على مضاعفات خطتها التعليمية في المدى البعيد وفي بداية «العصر الحديث» بالضبط لمسنا أن هنالك وصفا لهذه المضاعفات البعيدة سجله لنا العلامة السوداني أحمد بابا وله ما يؤيده من النوازل الفقهية المتقدمة التي لها اتصال بقضية التعليم. لقد كتب هذا العالم المالكي في نهاية القرن العاشر الهجري أو بداية القرن الذي يليه بعد أن أورد تعليق المقري الآنف الذكر وهو مثله شاهد عيان فقال : «ولعمري لقد صدق (المقري) في ذلك وبر. فلقد أدى ذلك لذهاب العلم بهذه المدن المغربية التي هي بلاد العلم من قديم الزمان كفاس وغيرها حتى صار يتعاطى الإقراء على كراسيها من لا يعرف الرسالة أصلا فضلا عن غيرها، بل من لم يفتح كتابا للقراءة قط فصار ذلك ضُحكة. وسبب ذلك أنها صارت بالتوارث والرئاسات أعاذنا الله حتى خلت الساعة ممن يعتمد عليه في علمه»[27].

24) وردت فتاوى متعددة في الموضوع قد تختلف في الجزئيات ولكنها لا تسوغ تحبيس الملوك بصفة خاصة إلا بعد تقييدها بقيود مصلحية معينة قد تتنوع بتنوع الحالات، أنظر أهم هذه الفتاوى في الجزء السابع من كتاب المعيار للونشريسي، الرباط، 1981، خاصة ص 175 ـ 176، 237 ـ 239، 266 ـ 267، 304 ـ 310.

25) الذخيرة السنية، الرباط، 1972، ص 162 ـ 163.

26) ابن فرحون، الديباج المذهب...، ص 277 ـ 278.

27) أحمد بابا، نفس المصدر، ص 247.

ثالثا : ظاهرة تحفظ بعض العلماء من التعليم الرسمي ومستلزماته ظاهرة مستمرة بالمغرب رغم تقطعها على مستوى المصادر على الأقل. وهي بمختلف حلقاتها قد ظلت مطموسة مهمشة من طرف الهيئات المقررة بينما أخذت نفس الظاهرة بعين الاعتبار في الغرب المسيحي الأروبي منذ بداية القرن السابع الهجري أو الثالث عشر للميلاد. كيف يفسر اختلاف موقف الحكام هنا وهناك من قضية مصيرية حاسمة كقضية الاستحقاق العلمي والحرية التربوية في مجال التعليم ؟ نعتقد أن السر في هذا الاختلاف واضح بسيط. ذلك أن الدفاع عن استقلالية التعليم وموضوعية المقاييس مرتبط في الغرب بالدفاع عن **شخصية الجامعة**. وشخصية الجامعة في المجال الإسلامي شيء لا يبدو أنه توفر **ككيان مكتمل**. بمعنى أن الجامعة بالغرب الوسيط **تعني لغة هيئة الأساتذة والطلاب لا مكان التدريس وتلقي المعلومات** كما هو الشأن بالنسبة إلينا. لذا فالدفاع عن الجامعة معناه عندهم الدفاع عن **مصالح الهيئة كلها** طلابا وأساتذة إزاء السلطة الدينية تارة وإزاء السلطة الدنيوية تارة أخرى. وبالتالي فإن التعليم الجامعي مرتبط **بهوية جماعية وشخصية معنوية** لها مقوماتها الاجتماعية القانونية وممثلوها ومصالحها المادية والمعنوية كسائر الهيئات التعاضدية المهنية[28]. والغريب أن المغرب الأقصى قد عرف التنظيمات المهنية والهيئات الحرفية كما لم تعرفها أغلبية الأقطار الإسلامية حسبما نعلم في هذه الفترة المرينية بالذات[29]. أما التعليم، فالملاحظ أن التخطيط الرسمي قد استحوذ عليه في نفس الفترة كما لم يفعل في أغلبية الأقطار الإسلامية فيما نعلم كذلك.

28) حول وضع الجامعة بالغرب الوسيط، أنظر :
E. Gilson, **La philosophie au Moyen-Age**, Paris, 1962, pp. 391-399. J. Verger, Les universités au Moyen-Age, Paris, 1973, pp. 28-78;

29) أنظر على الخصوص :
العمري، مسالك الأبصار...، الترجمة الفرنسية، باريس، 1927، ص 215، ابن الحاج النميري، فيض العباب...، الرباط، 1984، ص 288، محمد بن القاسم الأنصاري، اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سني الآثار، الرباط، 1969، ص 40.

وبالتالي فإنه لابد من الحذر عند استعمال المفهوم الغربي لمؤسسة الجامعة أو الإحالة عليه لأنه مفهوم يتميز بخصوصيات تختلف أساسا عن خصوصيات التعليم المغربي كما وصلنا وكما رسخته المدارس المرينية في الأذهان[30]. كما أنه يستحسن أن لا نستهين بأهمية مفعول هذا الاختلاف المفهومي الجذري بيننا وبين الغرب على مستوى التوجه العلمي إن لم يكن على مستوى التفاوت التنموي القائم اليوم بوجه عام.

وخلاصة القول أن المدارس المرينية التي طبعت مستقبل التعليم بالمغرب مؤسسات ملتصقة بمرحلة دينية ـ سياسية معينة واختيار رسمي معين. وهي بجانب ارتباطها بظرفية داخلية مضبوطة لم يكن لها إلا أن تتموضع في إطار جهوي واسع ووضعية عامة إسلامية أوسع. وبما أن الدراسات المجهرية تعوزنا حتى الآن بالنسبة للجزئيات، فلعل من المفيد أن نتمثل الكليات في مرحلة أولى مع مراعاة نسبية هذا التمثل وإخضاعه لأبحاث تفصيلية نتمنى أن تنجز في القريب.

30) بالنسبة لمحتوى هذا النوع من التعليم واتجاهه التربوي الغالب وتصدره بالنسبة للتعليم الحر في الزوايا، يمكن الرجوع إلى القسم الثاني من الفصل الخامس من دراستنا التي لازالت قيد الطبع حتى كتابة هذه السطور، أنظر :
M. Kably, Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age (XIV^e^ – XV^e^ siècles).

بنسالم حميش

عنْ أَثَر التَّارِيخِ فِي انْبِنَاء النصّ القطْعِيّ

«إن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء، ولا تتفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأي واحد إلا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهبته ومهابته. ومدار جميع ذلك الشوكة، ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان...». (الغزالي، فضائح الباطنية، ص. 177)

«إنه عليه السلام لا يقول إلا الحق وإن كلامه كله على ظاهره إلا أن يأتي نص بأن هذا النص ليس على ظاهره فنسمع ونطيع أو يقوم بذلك برهان من ضرورة حس وأول عقل فنعلم أن عليه السلام إنما أراد ما قد قام بصحته البرهان ولا يجوز غير ذلك...». (ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص. 83)

لا يعنينا هنا النص كمنظومة تقوم على الوحدات اللسانية الصرفة والنظم الجملي. بل يعنينا النص على مستوى ما يعتمل فيه من لغة ثانية ذات طاقة تضمينية أو دلالية. النص بهذا المعنى «الثاني» مليء كله بالتاريخ وبشتى عمليات الافسال والتوضيع، حيث تترك الذات المتحدثة آثارها وتوقيعات تصوراتها وتملكاتها للواقع والدلالة. التأويل، كل تأويل، وإن ادعى تقمص النص الأولي ومعناه القطعي لا يتكلم أبدا الشيء نفسه، بل عن الشيء وفي دوائره الدلالية المحتملة. كل تأويل قام على زعم قطعي إن هو إذن إلا اقتطاع أو فعل تحويل

الحنبلية الرئيسي تتضمنه خطبة الوداع التي ألقاها الرسول في حجه الأخير داعيا فيها المسلمين إلى اجتناب البدع والاعتصام بالمحجة البيضاء.[1]

أما في موضوع تاريخ المسلمين السياسي الديني الممزق بالتأزمات والصراعات الحادة بين الفرق والفئات المجتمعية المتباينة، فإن ابن حنبل بعد أن دافع عن مشروعية خلافة الصحابة، ومن بينهم علي ومعاوية، سارع إلى مناهضة التجمعات المسؤولة في رأية عن الانشقاقات والفساد والتفرقة. ويتعلق الأمر عنده بلائحة الفرق وفروعها التي قد يحسن عرضها كي نلاحظ مرة أخرى كيف أن الإسلام السلفي «الخالص» يستهدف دوما تقويض الإسلام الفرقي، أي التاريخي. واللائحة حسب ترتيب تأثيمي متناقض هي :

1 - المعتزلة من قدرية وجهمية تأتي رأساً، بما أن الإمام عانى الأمرين من محنة خلق القرآن في عهد المأمون وبالأخص أيام المعتصم، بحيث إنه حبس وجلد.
2 - الرافضة والإمامية والزيدية والإسماعيليون الفاطميون وإسماعيليو ألموت.[2]
3 - الخوارج وفروعهم.
4 - الشعوبية.
5 - أصحاب الرأي : أبو حنيفة والحنفيون.[3]

1) كثيرة هي الأحاديث التي يدعمون بها اتجاههم، مثلا : «وقال ﷺ : لقد جئتكم بها بيضاء نقية فلا تختلفوا بعدي». «وقال ﷺ : قد تركتكم على الواضحة فلا تذهبوا يمينا ولا شمالا». وقال ﷺ : «كلاب النار أهل البدع»، الخ. انظر كتاب الشرح والابانة في أصول السنة والديانة لابن بطة العكبري (997/387م) ط. المعهد الفرنسي لدمشق، مع ترجمة فرنسية لهنري لاووست، 1958، ص 9 و10.

2) هكذا نقرأ عند ابن بطة العكبري، في نفس المرجع، مثل هذه الأحاديث : «وسئل مالك عن تزويج القدري فقال : «ولعبد مؤمن خير من مشرك» (ص 31). «وقال طلحة بن مصرف : الرافضة لا تنكح نساؤهم ولا تؤكل دبائحهم لأنهم أهل ردة» (ص 38). وقال الفضيل : أكل طعام اليهودي والنصراني ولا أكل طعام صاحب بدعة» (ص 39).

3) هذه اللائحة توجد تقريبا على نفس الشكل عند ابن تيمية وبشيء من التحوير عند محمد عبده.

ورغم أن ابن حنبل لم يذهب إلى حد تكفير هذه الفرق المذكورة، إلا أن الحنابلة لا يترددون، خلال المظاهرات والاشتباكات العنيفة، في إخراج أعدائهم التاريخيين من الدين، وهم على الأخص المعتزلة والشيعة «الغلاة».

يبدو لنا الآن أن أهم مسألة يمكن معالجتها تتعلق بالحنبلية وخصوصا بطبيعتها كحركة آل إليها الاجتهاد وعملت على تحديده ومراقبته.

يسجل جورج مقدسي ملاحظة بالغة الأهمية لفهم التركيبات والخاصيات التميزية للحركات الدينية الأكثر تمثيلا في بغداد وللمذاهب الفقهية التابعة لها :

«في الحنبلية، كما في الشيعية، أو عند الرافضية، يختلط المذهب الفقهي بالحركة الثيولوجية. فالحنبلي يمكنه أن ينتمي إلي الحنبلية كحركة ثيولوجية، كما الشأن عند الشيعي بالنسبة للشيعية، في حين أن المذهب عند الفقيه الحنفي أو الشافعي ليس له إلا دلالة فقهية، وبالتالي، لم تكن هناك على الصعيد الثيولوجي شافعية ولا حنفية. فالحنفي أو الشافعي يمكنه أن ينتمي من الوجهة الثيولوجية إلى السنية أو المعتزلية أو الأشعرية».[4]

من المؤسف أن هذا الباحث لم يطل في عرض ملاحظته التي تطرح تساؤلات تستوجب الرد عليها. لنترك جانبا الشيعية والرافضية حيث امتزاج الشرع والثيولوجيا فيهما بديهي وملحوظ منذ بدايات تشكلهما. أما الانعطاف الحنبلي فيطرح علينا مشكلا حين نلحقه بفصيلته الطبيعية التي هي السنية. فإن قبلنا بأن الفقه قد طور إلى عهد الشافعي خطابا مستقلا حسب انبناء تركيبي بين قواعد شرعية رئيسة، كيف نفسر أن الفقه مع ابن حنبل فقد استقلاليته لكي يختلط بعلم الكلام ويتقوى به ؟ هل كان يستحيل على الخطاب الفقهي أن يكتفي بنفسه ويكفي المجال الإسلامي ؟ والجواب على هذا ميسور نسبياً. ذلك أن الفقه كان سيبقى مستقلا ومهيمنا لو أن علم الكلام لم يدخل حلبة التنافس والجدال بطريقة

4) انظر ج. مقدسي ابن عقيل وانبعاث الإسلام السني في القرن الحادي عشر (الخامس الهجري)، دمشق، 1963، ص 296 ـ 207.

صاخبة حادة. فحتى لا يضيّع الفقه السني سيطرته كان يتحتم عليه أن يخلق امتداده الثيولوجي قبل أن يبادر علم الكلام إلى ابتداع فقهه الخاص به. إن الحنبلية ـ التي لم يعرف إمامها صعود «الكلام» فحسب، بل ذاق أيضا، كما قلنا، من عذاب «محنة خلق القرآن» المعتزلية ـ قد أتت لسد باب الاجتهاد بإعطاء المذاهب الفقهية الثلاثة القائمة تعبيرها «الكلامي». وهي بالمعنى الدقيق صورة تعريفية لهذا التعبير. وعلاوة على صعوبة تشخيص إنتاج ابن حنبل،[5] يصعب أيضا تقييم عطاء الحنبلية الفقهي الخاص، بما أن حملاتها ضد المفاهيم الشرعية السنية نفسها، كالرأي والقياس وإجماع الأمة، أو، بكلمة، ما يقوم عليه الاجتهاد، لا تستجيب إلا لمواقف كلامية (من ظاهرية وتفويضية «وبلا كيف» والعود إلى السلف، الخ.) هي نفسها نتاج حالة صراع إيديولوجي، كانت بغداد مسرحها الحي.

إذا كانت الحنبلية إذن في الجوهر مذهبا كلاميا، فكيف لنا أن نعرف خاصياتها المميزة أو أن نفرز عطاءها ؟ وهنا أيضا ليس من اليسير الإتيان بجواب، أو قلْ إن السؤال نفسه ليس حسن الوضع. ذلك أننا نريد أن نرى أصالة الحنبلية في مجموع الأفكار والمصنفات النظرية، بيد أنها لا تقوم حقا إلا في ساحة السجال والنضال. ومن ثمة لا تقاس قيمة مواقف الحنبلية النظرية إلا بقدراتها الدفاعية والهجومية. فنحن نعرف أن تلك المواقف إنما كانت تمليها أساسا حالة التوتر الشديد التي خلقتها المعتزلة والرافضة وفرق منشقة أخرى... فإن نظرنا في قضية التفويض و«بلا كيف» الحنبلية، مثلا، وجدنا أنها لا تعبر عن استقالة انهزامية أمام المتشابهات والالتباسات القرآنية، بقدر ما هي تخدم هدفا مذهبيا مبيتا يكمن

5) إن أحمد ابن حنبل لم يكتب مسنده بنفسه، وإنما رواه عنه وكتبه ابنه عبد الله. وقد طبع في القاهرة سنة 1311 هـ في 6 أجزاء. أنظر بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 3، ص 308، 312؛ ووجه الجدة في المسند هو ترتيبه للأحاديث بحسب الإسناد و«كفاءة» الرواة. انظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 2، ص 122. ومن الجدير بالاشارة أن الطبري في كتابه اختلاف الفقهاء اعتبر ابن حنبل مجرد «محدث» وليس بفقيه. وهذا ما أثار غضب الحنابلة وحنقهم عليه، فاتهموه بالرافضية والإلحاد. ويروي ابن الأثير في الكامل (ج 2، ص 226) أن الطبري بعد موته قد دفن في داره ليلا لأن العامة تجمهرت وعارضت أن تكون جنازته نهارا...

في الإطاحة بكثرة التأويل والخطابات التي أنتجها الفكر الإسلامي حول موضوع شاحب زهيد (من متشابه وناسخ ومنسوخ) ليس هو «أم الكتاب».

ليس قدحا في الحنبلية أن نؤكد على الأصل التعارضي والسجالي لجهازها النظري. ذلك أن الحنابلة في الواقع استدرجهم خصومهم إلى ميدان مرتج وخطير ليس هو ميدانهم.[6] فكان عليهم أن يجاهدوا فيه وأن ينصروا مبادئهم ضد الكلام والنظريات العقلانية. فألفوا الرسائل والعقائد، وذهبوا إلى حد الخوض في نقد المنطق والرد على الفلاسفة والمتكلمين... وإن كانوا قد استطاعوا أن يفرضوا مذهبهم الكلامي ـ الفقهي كمذهب متميز، وأن يغلقوا باب الاجتهاد، بالرغم من مجيئهم المتأخر، فلأنهم أحسنوا مزاوجة العنف والحطاب وتعويض الخصاص النظري بحد السيف. وهذه المزاوجة نفسها لم تكن ممكنة إلا بفضل ثلاثة عناصر تفسر في ذات الوقت لماذا وجدت دعوة الحنابلة إلى ختم الاجتهاد استجابة لدى جمهرة السنيين وإن كانوا من العلماء.

1 ـ لنتذكر مواقف الإمام ابن حنبل الجريئة طيلة فترة «محنة خلق القرآن». فغداة سقوط المعتزلة الإيديولوجي والسياسي جنى الإمام ومذهبه أكبر ربح لدى الرأي العام الإسلامي والحكم السني العائد.

2 ـ كان الحنابلة ينصون في عقيدتهم السياسية ـ الدينية على مشروعية الخلافة العباسية. وهذا التنصيص يجد ترجمته الفعلية في مساندتهم لحكم الخليفة الراهن. فابن البقال كان يطيب له أن يشبه الخلافة بالخيمة والحنابلة بأوتادها.[7] وفعلا فقد كان هؤلاء منعّمين من طرف خلفاء بغداد. كما أنهم، رغم قلة حظهم لدى حكم الأمراء البويهيين قياسا إلى الحنفيين والشافعيين، كانوا يتحركون ويعملون من دون أن تعترضهم مضايقات أو حواجز. وبما أنهم كانوا جد واثقين

6) لم يكن تصنيف الكتب من الأعمال المحببة عند ابن حنبل، فكان، مثلا، «ينكر على مالك تصنيفه الموطأ ويقول : ابتدع ما لم تفعله الصحابة رضي الله عنهم». (انظر الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ج 1، ص 79).

7) انظر طبقات الحنابلة لأبي الحسين، ط. القاهرة 1952، ج 2، ص 183، 190.

بمشروعية حركتهم المطلقة ويتوفرون على مليشيات شعبية مسلحة تسمى «العيارون»، فقد كان في استطاعتهم الاستغناء عن مساعدة الأمراء الفعلية وأن يتحدوا مناوراتهم وتهديداتهم.

3 - إن الحنبلية التي نشأت في بغداد خلال القرن الثالث الهجري قد تمركزت فيها نهائيا واحتلت بالتالي موقعا استراتيجيا لمراقبة سلطات الإجماع. كما كان للحنابلة في المدينة أحياء مركزية، هي شرقا سوق يحيا قبالة سوق الطاق الشيعي، وغربا باب البصرة وسوق القلائين ضد الكرخ الشيعي...

الخلاصة التي تفرض نفسها الآن بخصوص موضوع دراستنا هي كالتالي : لنأخذ عن عمد موفق الدين بن قدامة (م 620 / 1223) صاحب **كتاب العمدة وكتاب الناظر وجنة المناظر.** فهذا الحنبلي السوري، بحكم تحرره الفكري النسبي، لم يكن يتردد في أن يبتعد عن مذهبه حول بعض القضايا الأساسية. ومع ذلك فإن تصوره للاجتهاد، مهما قيل عنه، ليست له هو بدوره أبواب ولا نوافذ؛ إنه يشكل في الحقيقة دائرة تعمل فيها قوى الجماعة والإجماع وشروط المجتهد الصعبة جدا على إنهاء الاجتهاد وإضعاف متنه وانتشاره. لنلخص ذلك التصور في نقطتين : أ) القياس وثيق الارتباط بالإجماع، ب) يعرف مفكرنا الحنبلي القياس على أنه البحث عن معنى النص، وباللزوم، ذلك المعنى الذي أفصح عنه الرسول نفسه.

والنتيجة هي أن تأصيل الفقه عنده يقوم على الاجتهاد في سياق الإجماع، أو كما يسجل ر. دانييل : «قد لاحظنا الجمع الذي يقيمه موفق الدين بن قدامة بين حدي الاجتهاد والإجماع. وبالفعل، لكي يكون المرء مجتهدا أو لكي يدخل في الإجماع، فالشروط مماثلة وهي هي».[8]

8) ر. دانييل : «الاجتهاد عند موفق الدين بن قدامة» مجلة الدراسات الإسلامية (R.E.I)، ج 31، 1963، ص 38. وانظر أيضا هـ. لاووست مختصر فقه ابن قدامة، بيروت 1950، المقدمة (ص 36) للترجمة الفرنسية لكتاب العمدة.

كل هذه العناصر تعني أن الاجتهاد لم يعد إلا وهما وخدعة وأن كل نظرية حوله عند الحنابلة ليست سوى نزوع إلى اتقائه والعدول عنه حتى يتسنى تخليص الممارسة والفعل من النظرية والتأويل واستبانة الطريق للعمل السياسي المباشر القائم على «مطلق» النصوص القطعية.

□□

II ـ في النص الظاهري

أما الظاهرية التي مهد لها داود بن خلف الاصفهاني (م 270) فقد عرفت مع مؤسسها وأبرز ممثليها ابن حزم القرطبي (م 1064/456) عهد انتعاش وقوة لم يستمر بعده، إذ أنها صارت تدريجيا إلى الاندثار.

يمكن تلخيص نظرية الاجتهاد عند ابن حزم كالتالي : إنها قصة مزايدات وتضخمات خطابية وخروقات للنصوص.

إن ابن حزم، هذا المجادل الوثوقي، ينصب نفسه قاضيا يصنف المجتهدين ويقيّم مواقفهم من النصوص المنزلة ويصوغ نظرية في الأجور والعقوبات تقوم على فرضيات ثابتة :

- إن اتباع النصوص لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الحق؛
- والحال أن الحق لا يحتمل التنوع ولا التبعية بإزاء تصور فقهي ما أو شخص بذاته؛
- وإذن فمعرفة النصوص توجب اتباعها.

وتترتب على هذه المقدمات القياسية عواقب سلبية هي :

- الخطأ أن نجهل النصوص أو أن نسيء معرفتها. لكنه خطأ يغتفر.
- إن من عرف النصوص وتمادى في ضلالته فقد اقترف الكبيرة.
- كل من قدم الظن على اليقين القطعي فهو آثم.

وهذه التخمينات لابن حزم حول الاجتهاد تشكل حلقة قد تكون منطقية أو مفرغة حسب قبولنا أو رفضنا مقدمتها البديهية القائلة : إن موضوعية النصوص

المنزلة لا تقبل الطعن ولا الارتياب... وقد لا نفهم هذه المقدمة كما ينبغي إن نحن فصلناها عن أصلها المذهبي المتمثل في الظاهرية.

تنزع الظاهرية إلى أن تكون منهج قراءة وفهم للنصوص، وتهتم بتخليص الاجتهاد من كوابيس الباطن وصهره في المعنى الحرفي الظاهر للنص. وهذا المعنى ليس ميسورا ولا رهن إشارتنا. بل قل إننا نظل دون الظاهر حتى عندما نغوص في متاهات الباطنية المصطنعة اللامتناهية. إن جمع النصوص وانتقاءها يخضع، كما الشأن في المذاهب الأخرى، لأولويات المذهب الظاهري واختياراته الكبرى. والظاهرية التي كانت قبل ابن حزم مشتتة أخذت الآن تنظم نفسها لتحتل موقعا محصنا في علاقات القوى القائمة، وذلك بتثبيت جوهرها في الأصول الراسخة بمعزل عن كل التسربات والوساطات الذاتية. ومن ثمة نشأ إبطالها للرأي والاستحسان وللقياس وحتى للإجماع.

□ إبطال الرأي والقياس

بدءا من داود بن خلف نفسه كان الحديث وإن ضعف يقدم على الرأي. وهكذا فمن الأكيد أن النفور من الرأي واصطناع تجنبه قد أدى إلى تنشيط عمل وضع الأحاديث وانتحالها، وإلى ممارسة شتى أنواع التستر وراءها.

إن ابن حزم يظل وفيا لنفسه حتى وإن كان لا يقيم نظامه إلا على رمال متحركة. لذا فالقياس عنده ليس هناك ما يبرر موضعه أو يعزز دوره. ذلك أن «الكتاب» بمعناه الحرفي لا يأمر بتاتا بإعماله ولا باعتماده كمنهج تكون له صفات الوساطة، التي من طبيعتها أن تأتي بتباعد بإزاء النص وتيسر بالتالي سبل الضلالات.

إن الافتراض الذي يتضمنه مبدأ القياس يلحق في الحقيقة طعنا بليغا بالحضور المهيمن لله وبعلمه. وفعلا، فالقياس يمارسه أنصاره هناك حيث يغيب النص أو تقل فعاليته في استنباط الأحكام. ويكتب ابن حزم بهذا الصدد :

«ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول بالقياس في الدين وذكروا أن مسائل ونوازل ترد لا ذكر لها في نص كلام الله تعالى، ولا في سنة رسول الله ﷺ ولا أجمع الناس عليها، قالوا : فننظر إلى ما يشبهها مما ذكر في القرآن، أو في سنة رسول الله ﷺ، فنحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع، بمثل الحكم الوارد في نظيره في النص والإجماع، فالقياس عندهم هو أن يحكم لما لا نص فيه ولا إجماع بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع، لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم. هذا قول جميع حذاق أصحاب القياس، وهم جميع أصحاب الشافعي وطوائف من الحنفيين والمالكيين»[9].

أليس من قبيل الجحود و«التمويه بكلام الله»، حسب تعبير ابن حزم، أن نقول بغياب العقل الإلهي أو بحضوره المتقطع وندلل على ذلك بشهادة النص نفسه ؟!

هذا من حيث المبدأ، أما من حيث الوظيفة، فإن القياس الفقهي، سواء عمل بالشبه أو أجرى العلة في المعلول، ليس سوى «تحكم ضعيف» و«سفسطة» لأنه «دعوى بلا برهان» يقوم على الاستقراء الناقص «المذموم» الذي لا يفيد العلم بالكل ولا بجزئياته. ودليل ابن حزم على فساد قياس الشبه هو كما يقول : «لِمَ كان الاجتماع في الشبه يوجب استواء الحكم ولم يكن الافتراق في الشبه يوجب اختلاف الحكم ؟ فيجب على هذا أن لا نحكم الشيئين أصلا بحكم واحد لأجل اختلافهما في صفة ما»[10] أما قياس العلة في عرف ابن حزم، وإن كان يصح في الطبيعيات، فإنه في الشرعيات لغو وتلبيس طالما أنه «ليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط»[11].

9) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت 1980، ج 7، ص 53.
10) ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه... تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، 1959 بيروت، ص 173.
11) نفس المرجع، ص 169.

بهذا التصور يعارض ابن حزم نظرة الفلاسفة والمتكلمين القائلين بعلاقات التجانس والتكامل بين النقل والعقل، وذلك حتى يتسنى له أن يحصر العلل في ذات النصوص وتحت سلطتها، وبالتالي أن يفرض سلوك المصادقة والتصديق على العقل، الذي ليس فيه «ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر...». وأما الاستدلال بالشاهد على الغائب فهو بدوره في منطق ابن حزم مبدأ لاغٍ ولا يفيد العلم، وذلك لأن : «الغائب على الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق»[12].

□ إبطال الإجماع

نفس التفكير نقرأه عند ابن حزم في موضوع الإجماع، حيث «أصناف الحمق ـ حسب تعبيره ـ أكثر من أصناف التمر»[13].

«أخبرونا عما جوزتم من الإجماع ـ بعد رسول الله ﷺ على غير نص ـ هل يخلو من أربعة أوجه لا خامس لها ؟ : إما أن يجمعوا على تحريم شيء مات رسول الله ﷺ ولم يحرمه، أو على تحليل شيء مات رسول الله ﷺ وقد حرمه، أو على إيجاب فرض مات رسول الله ﷺ ولم يوجبه، أو على إسقاط فرض مات رسول الله ﷺ وقد أوجبه، وكل هذه الوجوه كفر مجرد، وإحداث دين بدل دين الإسلام»[14].

«فاعلموا رحمكم الله أن من اتبع نص القرآن، وما أسند من طريق الثقات إلى رسول الله ﷺ فقد اتبع الإجماع يقينا»[15].

12) نفس المرجع، ص 166.
13) الإحكام... ج 4، ص 146. حول مواقف ابن حزم من الإجماع، أنظر في نفس الجزء الباب الثاني والعشرين.
14) الاحكام... ج 8، ص 139 ـ 140.
15) الاحكام... نفس الجزء ص 128.

هذا المقطع الصريح حول مسألة الإجماع يغنينا عن كل شرح وتفسير، إذ أنه يعبر عند ابن حزم عن حكم لا رجعة فيه ولا يستثني أي شكل من الإجماع خارج النص وإن تعلق الأمر بإجماع المدينة في المالكية الذي يعتبره مجرد تعصب و«أحموقة».

□

«الظاهرية عند ابن حزم، كما يسجل أرنالديز، هي أكثر من منهج لقراءة النصوص»[16]. بل يمكننا أن نذهب أبعد من هذا فنقول بأنها بالمعنى الدقيق لا تؤسس منهجا لأنها بالضبط نفي لكل منهج[17]، أو إن شئنا : الظاهرية، كمنهج أو كتقنية، تذوب في قوامها الإيديولوجي والماورائي.

ما هي إذن الدعائم المذهبية للظاهرية الحزمية ؟

* إن الله علم آدم الأسماء كلها.
* إن القرآن نزل بلغة عربية، كتاباً محكماً مبيناً.[18]

القضية إذن تكمن في الدفاع عن التحكم الإلهي وعن جدارة القرآن والسنة المطلقة. ولهذا الغرض عبأ ابن حزم بشيء من التوفيق كل البنيات اللاتاريخية

16) ر. أرنالديز، النحو والإلهيات عند ابن حزم القرطبي، باريس، 1956، ص 317.

17) نفور ابن حزم من المنهج لا يستجيب في الحقيقة إلا إلى سعيه نحو إنهاء التسرب الإنساني، وإن تسلح بالآيات، في الكتاب المنزل. ففي الاحكام... فصول كاملة خصصها لإبطال كل مناهج وأصول الفقه. راجع الباب الخامس والثلاثين : «في الإستحسان والاستنباط وفي الرأي وإبطال كل ذلك»، ج 6 (ص 16 ـ 59)، والباب الثامن والثلاثين «في إبطال القياس في أحكام الدين»، ج 7 (ص 53 ـ 204)، ج 8 (ص 2 ـ 76، الخ). راجع دراستنا «حول مفاهيم الفقه الإسلامي (بين النشوء والإنغلاق)»، مجلة الوحدة، العدد 13، 1985.

18) إذا ما استطاع أي نقد جذري أن يقوض هاتين المقدمتين فإنه سينال من الظاهرية كلها. لنسجل، على سبيل المقارنة والاستخلاص، تشابه ما يقوله فوكو عن العرفان الغربي في القرن السابع عشر الخاضع لأنماط المماثلة الأربعة كمبادىء للبحث عن المعنى : المناسبة والمحاكاة والقياس والتعاطف : «لقد صار من طبيعة الحديث أن يكون مكتوبا. فرنات الصوت لا تجسد إلا ترجمته الانتقالية والضعيفة. إن ما وضعه الله في العالم هو كلمات مكتوبة، وآدم حين سمى الحيوانات بأسمائها الأولى لم يقم إلا بقراءة تلك العلامات المرئية الصامتة، والقانون وُكّلَ إلى اللوح لا إلى ذاكرة الإنسان، ومن ثمة فالكلمة الحق لا يلزم العثور عليها إلا في كتاب...» (الكلمات والأشياء، ط. جاليمار، باريس 1966، ص 53).

المتوفرة لديه : فقه اللغة وفلسفة النفس والمنطق والميتافيزيقا. أما التاريخ فإن مؤلفنا لا يرجع إليه إلا لكي يستخدمه سلبيًا.

وبتعبير آخر، تقوم موضوعية النصوص المعلنة بإرجاع التراكم التاريخي إلى ذاتية شقية متناثرة، فيظل المجال مفتوحا لإرجاع الفكر الإسلامي إلى اللغة العربية التي يعبر الوحي عن سلطانها ودلالتها الحميمة. والحال أن اللغة العربية والوحي الإسلامي بنيتان متعاليتان يلزم تنزيههما عن كل الصراعات الفرقية والقلاقل التاريخية.

إن الرجوع الساذج إلى الظاهر ـ الذي ليس مجرد قشرة أو غلاف خارجي ـ عمل شاق ومضني. ذلك أن الأمر يتعلق بإعادة تركيب شريحة اللغة العربية من خلال سماكتها ومتنها وبواسطة بيانها وبلاغتها، كما أنه يكمن في الإقامة فيها بعيدا عن كل اعتبار للفواصل الزمانية بيننا وبينها.

يتوجب إذن على المجتهد أن يستفيد دوما من هذه الحكمة : إن كان التاريخ يمر ويفوت، فإن النصوص، على العكس، تبقى ثابتة مستقرة. فلنرجع إليها إن كنا نبغي الإتيان بالحق ومعرفته، بعيدا عن «الثنايا الأشبة» و«المضايق القشبة».

إلا أن الإلغاء الكلي للتاريخ عند ابن حزم ليست له أي صفة منهجية بحثية، بل إنه عقيدة تدعم كل محاولة في التفسير الظاهري، وتكشف عن إجرائية في دحض الملكات «المرضية» والأهواء وأوهام الحساسية. وحتى النية التي هي علامة المبادرة الفردية واستيعاب التعاليم الإلهية، فإن ابن حزم يشيئها ويحددها كفعل الله فينا[19].

□ □

يمكننا الآن أن نستخلص أن الظهور التاريخي للحنبلية والظاهرية، الذي كان متوقعا على كل حال، يقدم البراهين الاضافية بخصوص أسبقية العوامل

19) كتاب المحلي، ط. دمشق 1347 هـ. ج 1، المسألة 111.

التاريخية لانسداد باب الاجتهاد على العوامل «التقنية» المتعلقة بالتطور الداخلي للفقه. فعند ابن حنبل كما عند ابن حزم تجد العوامل الأولى ما يؤكدها ويزكيها؛ وقد فحصنا أهمها عند ابن حنبل. أما عند ابن حزم فيمكن المصادقة على أن مشروعه الفكري قد أتى في الوقت المناسب ليعزز نزوع الدولة الأموية في الأندلس إلى تحصين موقعها ضد الدولة الفاطمية في مصر والدولة العباسية في بغداد. وقد تم لها ذلك التحصين سياسيا على يد ثامن الأمراء الأمويين عبد الرحمان الثالث الذي أخذ لنفسه لقب الخلافة باسم عبد الرحمن الناصر سنة 316 هـ. كما تم ذلك أيضا على يد الخليفة المستنصر الذي كان بمثابة مأمون الدولة الأموية في الأندلس... أما تحصين هذه الدولة على الصعيد الديني والمذهبي فقد كان بالذات من أبرز وجوهه ومشيديه ابن حزم القرطبي الذي ناهض الباطنية فالحكم الشيعي، كما عارض المذاهب، أي الأساس الفقهي الذي تقوم عليه الدولة العباسية.

III - عن نص الحنبلية الجديدة

بدفاعه عن «الاجتهاد في الظن»، كان الغزالي يسعى إلى الحفاظ على حيز من قدرات المسلم الذاتية في مجال المبادرة والانخراط. وإذا كان مشروعه قد انتهى إلى الفشل فلأن إمكانات المسلم الخلاقة أخذت في الانخفاض، متأثرة بتصورات صادقة لسلفيين مرموقين، كان ابن تيمية (م 1328/728) يحتل بينهم مكانا شرفيا. فمعه كان العالم الإسلامي يعيش ليله المعتم الطويل، حيث الابقار، حسب تعبير لهيجل، تبدو كلها سوداء.

منذ بداياته، كان على الإسلام أن يواجه ثقافات غير العرب المسلمين، وذلك بالسعي إلى تنقيحها وتوطيدها قصد تجريد حامليها من كل نعرة قومية أو إرادة في الهيمنة. إلا أن هذه المهمة كانت من الصعوبة بمكان، بل قد تبدت مستحيلة لمَّا اصطدمت بحركات شعوبية ذات مطالب وطموحات تمت كلها إلى ترقياتها

الاقتصادية وتميل بالتالي إلى أن تحدث في علاقات الانتاج القائمة تغييرا يستمد مشروعيته من مشاريع إصلاح دينية. وبما أن الإسلام الأصلي يرفض أن يكون الملكية الخاصة لأي من القوميات المتواجدة، فإنه سيكون فرس المعركة لدى تلك الحركات، وسيليق من غير ميز حتى لأقوام أتوا يغزون أراضيه ويحتلون مدنه بالنهب وحد السيف.

إن اكتساح «التاريخي» قد كان من مظاهره البارزة غزوات «برابرة» آسيا الوسطى المتلاحقة والممارسات الاستقلالية في الشرق والغرب الإسلاميين، وكذلك الحروب الصليبية. ويلخص ابن الاثير هذه الأحداث قائلا :

«...ولقد بلي الإسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم : منها هؤلاء التتر الذين أقبلوا من المشرق، ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها.

ومنها خروج الفرنج من المغرب إلى الشام وقصدهم ديار مصر، وملكهم ثغر دمياط منها، وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها، لولا لطف الله - تعالى - ونصره عليهم.

ومنها أن الذي سلم من هاتين الطائفتين فالسيف بينهم مسلول، والفتنة قائمة على ساق...»[20].

كل هذه الهزات التاريخية الضخمة قد دفعت بالقوى الإيديولوجية التقليدية إلى انطواء دفاعي على قواعدها المذهبية البدئية... ومن هنا كان على الحنبلية القديمة أن تتجدد وأن تتجذر أكثر. وابن تيمية كان ألمع معبر عن هذه الحنبلية - الجديدة التي عرفت أطول وأخصب حقبها بعد نسف بغداد من طرف جيوش هولاكو حفيد جنكيز خان، أي في عهد العبيد المتوجين، مماليك مصر وسوريا[21].

20) **ابن الأثير**، كتاب الكامل في التاريخ، **مطبعة أحمد الحلبي، القاهرة، ج 12، ص. 138.**

21) **انظر هـ. لاووست «الحنبلية تحت المماليك البحرية» في** مجلة الدراسات الإسلامية، **ج 28**، سنة **1960.**

إن كتابات ابن تيمية هي بمثابة انفجارات تطهيرية ضد الأجسام الأجنبية المتسلطة بطرق متزايدة العنف والإثارة. ولذا ما كان له أن يثق بصدق دخول المغول في الإسلام. فهذا الدخول عنده ليس سوى حيلة سياسية أو ذريعة لتيسير التسرب الامتلاكي داخل جسم الأمة المريض المتفكك. إن المغول ومن شابههم لم يفتأوا يمثلون في نظر ابن تيمية التجسيد الحي لنفي الإسلام والصورة النموذجية للهمجية وفساد الزمان. فهذا الإمام ينتمي بحق لهؤلاء المسلمين السنيين الذين عاشوا هوس اتقاء الأجنبي[22]، ووضعوا صيغا إيديولوجية وعملية لرجوع الهيمنة العربية وإعادة السلطة الروحية للسلف.

لم يكن العالم الإسلام يظهر لابن تيمية إلا كمحيط سياسي مهتز ومعتم. فقبل خمس سنوات عن ميلاده أصبحت الخلافة العباسية، رمزُ الوحدة الإسلامية، في حكم الذكرى. وفعلا، منذ قيام البويهيين في 945/334 حتى احتلال المغول لبغداد في 1258/656 وموت آخر الخلفاء المزيفين تحت العثمانيين (1534/941)، لم تكن تلك الخلافة إلا مؤسسة هزيلة فاقدة لكل قوة وسلطة. وظهر بالتالي أن انتقال الحكم إلى أيدي غير القرشيين وغير العرب قد أصبح أمرا واقعا لا رجعة فيه. ولذا فليس من المستغرب أن تقطع سياسة ابن تيمية الصلة مع وهم الخلافة وخرافة العصمة والاستخلاف.

إذا كانت هذه الحقائق والوقائع الجديدة قد أفقدت ابن تيمية آماله، فإنه لم يبادر قط إلى وضع سلاحه. وهكذا قام على صعيد الخطاب بتسجيل مواقف حادة ونادرة الجرأة.

22) كتعبير عن التمذهب السني الصارم، لم تتهاون كتابات ابن تيمية في وضع المسيحيين والشيعة إلى جانب المغول ثم فضح علاقاتهم الحسنة كتآمر على الإسلام. وقد كان حنقه على أعداء الدين يشمل كل الفرق الداخلية ذات النزوع الاستقلالي. ونعرف في هذا الصدد كتابه منهاج السنة الذي عارض به منهاج الكرامة للحلي داعية الخان فارس والعراق المتبنين للإسلام الشيعي. كما نعرف فتواه ضد نصيريي شمال طرابلس الذين اعتبرهم أكثر كفرا من اليهود والنصارى.

◻ ضد التأويل كمنهج للتشكل المذهبي

في واحدة من الرسائل الكبرى يؤكد ابن تيمية أن وظيفة التأويل عموما إن هي إلا «تحريف الكلام عن مواضعه». ويكتب عن المؤولين قائلا :

«وصاروا مراتب ما بين قرامطة وباطنية، يتأولون للأخبار والأوامر، وما بين صابئة فلاسفة يتأولون عامة الأخبار عن الله، وعن اليوم الآخر حتى عن أكثر أحوال الأنبياء، وما بين جهمية ومعتزلة، يتأولون بعض ما جاء في اليوم الآخر وفي آيات القدر، ويتأولون آيات الصفات (...).

«وأما التأويل في لفظ السلف، فله معنيان : أحدهما : تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا (...) والمعنى الثاني في لفظ السلف، (...) فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به، وبين هذا المعنى والذي قبله بون، فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح، والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي»[23]...

إلا ان اتجاه ابن تيمية يكمن في إيثار المعنى الثاني، أي المعنى الملازم والقائل «فحقيقته ذاته» والكيف، حسب تعبير مالك، مجهول.

من البديهي أن التأويل في هذه الحالة يفقد وظيفته البحثية، تلك التي تقوم في مقابلة ومقارنة الآيات قصد تحليلها، فلا تعود تقتصر إلا على إرجاع النصوص إلى بنيتها الجامعة[24] ومعناها الأول (ومن هنا، حسب هذا التصور، أتى اشتقاق

23) ابن تيمية مجموع الرسائل الكبرى، «رسالة الإكليل في المتشابه»، دار احياء التراث العربي، بيروت 1972، ج 1 ص 17 ـ 18.

24) المبدأ الحنبلي المفضل يقول : «لا تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، فإن ذلك يوقع الشرك في قلوبكم».

«تأويل» !). ولنا بالتالي أن نتوقع طي هذا التصور مآل بعض المفاهيم الرئيسية في المنطق الأرسطي، ومنها على وجه الخصوص :

أ - مفهوم الحد الذي أصبح عند ابن تيمية مجرد قضية خبرية له دلالة كدلالة الاسم أو أدنى، ولا يعدو أن يكون محض وضع أو اصطلاح لا قدرة له في الإحاطة علما بجميع الصفات للمحدود. فبما أن الأمر على هذا النحو وأن الماهيات إن هي إلا اختراعات ذهنية، فإنه يحسن الاكتفاء بالوصف والرسم دون الحد الماهوي المتعذر[25].

ب - مفهوم قياس الشمول الذي لم تعد له في منطق ابن تيمية التجريبي الهيمنة والسيادة اللتان يكتسيهما في منطق الفلاسفة عامة، وذلك بفعل ما أصبح لقياس التمثيل من قدرة بيانية وإثرائية تفيد معرفة الكليات بأدلة هي إما النص أو الإجماع، وإما السبر والتقسيم أو المناسبة أو الدوران...[26] فأمام مشهد الأشياء والنصوص لا يقوم المنطق، حسب هذا التوجه، إلا في بحث الشبه والمماثلة بين الشاهد والغائب أو بين حكمين لتطابق العلة فيهما. «والله ورسوله يسوي بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين، وهو القياس الصحيح. وقد ضرب الله في القرآن من كل مثل...»[27].

◻ إبطال الإجماع

إن تداخل التوجهات والأغراض بين المستويين السياسي والثيولوجي الفقهي لم يخف عن إدراك مفكر متشدد كابن تيمية. فطوال حياته أبدى تقي الدين مقاومة عنيدة لكل أشكال الإجماع الراهن التي تزكي البدع بحجة أنها تفرض نفسها كأمر واقع[28]. ولم ينل من مواقفه نظرية إجماع الأمة ولا التمييز السيار

25) ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ، ص 65 و75.
26) نفس المرجع، ص 117 و121 و133.
27) ابن تيمية، مجموع الرسائل الكبرى، ج 1، 191.
28) يذهب ابن تيمية إلى حد تقييد مفهوم المصلحة المالكي بالوسط والراجح.

بين «البدع المحرمة» و«البدع الحسنة». فهذا التميز الضعيف الاعتباطي ليس في نظره سوى حيلة هدفها تهدئة ضمير المبتدعين؛ أما إجماع الأمة فليس إلا مفهوما غامضا ومضللا، بحيث إن الأمة ـ كما يدل على ذلك تاريخها الراهن ـ بعيدة عن أن تكون معصومة من الخطإ والضلال. لذا فوحده صحيح إجماع السلف الذي يستمد قوامه من أسبقية النص المطلقة، ولا يعمل من خلال الحالات الخاصة أو المستجدة إلا على تحقيق مناطه.

□

إن ابن تيمية، وقد تشبع بهذا المفهوم العتيق والحرفي للإجماع، لم يسعه إلا أن يعلن عداءه لكل التيارات والفرق التي تمخض عنها تاريخ الإسلام إلى وقته، من خوارج ومرجئة ورافضة وقدرية وجهمية ومعتزلة وأشعرية وإسماعيلية ونصيرية... فكانت إيديولوجيته أساسا احتجاجا متأصلا ضد التاريخ وقائما على سوء فهم إرادي للتاريخ. ولكي يتوفق هذا الاحتجاج، كان عليه أن يعانق عقيدتين جوهريتين : الأولى تفسيرية والثانية عملية.

○ عقيدة الظاهرية التجسيمية

المتصوفة والمتكلمون هم، كما يرى ابن تيمية، «من واد واحد». أما الفلسفة عنده فلا تقود إلا إلى التعنت والانشقاق. وبالتالي فالحل الظاهري التجسيمي لمشكل قراءة أصول الإسلام وحده لائق وجدير، إذ أن نتيجته المحسوسة هي أن تعمر الأرض بوجود الله وأن تجعله أقل احتجابا وتجريدا، ثم بالتالي أن تكفر عبادة الأولياء المنافسين وتسفه زيارات القبور. وفي ذلك تكمن دلالة الكلمة التي نطق بها ابن تيمية في مسجد دمشق عن نزول الله من السماء إلى الأرض كما ينزل هو من المنبر...

○ الاجتهاد في طلب الجهاد

هذه العبارة لابن كثير عميقة المعنى. إنها تلخص عند ابن تيمية التحول الذي أراد إحداثه في مفهوم الاجتهاد. وقد نميل إلى الترجيح بأن تقي الدين لم يطالب

بإعادة فتح باب الاجتهاد ـ كما يحلو للبعض أن يقولوا ـ بل بفتح باب الجهاد. ذلك أن الحل الذي يعطيه لمشكل الاجتهاد النظري يكمن في تقديم النص من قرآن وسنة تقديما مطلقا لا نزاع فيه. أما قضية الحقبة الراهنة المستعصية فهي من صعيد عملي : ما العمل ؟ كيف يتسنى إحياء مواهب الإسلام النضالية والانتشارية ؟

كلا المفهومين اجتهاد وجهاد المنتميين إلى نفس الاشتقاق ج هـ د سيتعارفان في الميدان. ففي هذه المرحلة الحرجة المهتزة للقرنين السابع والثامن للهجرة كل اجتهاد لا يكون صحيحا إلا بقدر ما يؤكد على ضرورة خوض الجهاد، وما عدا ذلك فهو لغو ذهني وهذيان أجوف. ويعدد ابن تيمية في السياسة الشرعية كثيرا من الآيات المنوهة بالجهاد، منها س 2، آ 216 ـ 218، س 9، آ 24؛ س 22، آ 39 ـ 41؛ س 47، آ 20 ـ 23؛ س 49، آ 15؛ س 61، آ 11، 13، الخ.

«وذكر فضائله (الجهاد) في الكتاب والسنة، أكثر من أن يحصر، ولهذا كان أفضل ما تطوع به الإنسان وكان باتفاق العلماء أفضل من الحج والعمرة، ومن الصلاة التطوع، والصوم التطوع، كما دل عليه الكتاب والسنة، حتى قال النبي ﷺ : «رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد..»[29]. ويسوق ابن تيمية كثيرا من الأحاديث في باب الجهاد، لعل من أقواها : «إن لكل أمة سياحة، وسياحة أمتي الجهاد في سبيل الله».

إذا كان الجهاد إذن قد أخذ كل هذا الحجم فذلك بفعل تكاثر واشتداد الظواهر التاريخية المثيرة. فعلاوة على الفئات المسلحة التي عددناها، أتى التتر وقطاع الطرق والمهربة لتضخيم لائحة أعداء الإسلام التاريخيين. وهكذا صار الجهاد المقترن بالرباط واجبا دينيا مقدسا يعزه ابن تيمية بحديث نبوي في

29) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مؤسسة مكة للطباعة والنشر، 1960، ص 117.

صحيح مسلم : «رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه. وإن مات أجرى عليه عمله الذي كان يعمله وأجرى عليه رزقه، وأمن الفتان»[30].

ختاما، إن الجهاد يقوم في ضرورة تقويض الوقائع السالبة وتخليص أرضية الإسلام من كل الشوائب والبدع التي علقت بها. بعبارة أخرى، وظيفته الجوهرية تكمن في تنظيم حرب عنيفة شاملة ضد تاريخ الإسلام الفرقي الانشقاقي وضد الممارسات والمؤسسات الاجتماعية الغريبة والمنحرفة. غير أن هذه الحرب لا تقدر أن تربح رهانها إلا إذا قامت على الصعيد المذهبي نظرية جامعة في النص القطعي والنهج الوثوقي.

□ □ □

من خلال فحص أهم الطبائع المشتركة لبعض العينات من نظريات النص القطعي، يتبدى أنها تقوم أساسا على منطق التمذهب المطلق المقترن بالرغبة العنيفة في العمل والتغيير. وهذا المنطق الذي يطالعنا محركه الإيديولوجي غريب وبعيد عن كل منطق صوري. إنه إيديولوجي مضمونا وشكلا. ذلك أنه كلما عبأ آلياته التي هي عبارة عن عناصر للتدخل الوثوقي الشامل (نظام المراجع المنزهة، أئمة الحكم المعصوم)، جعلنا في نفس الوقت بمحضر خروق واعية أم لاواعية للقاعدة الأساسية في نظام المنطق، ألا وهي قاعدة التركيب العقلي الخالص.

كيف تمت هذه الخروق عند ابن حزم وابن تيمية اللذين تبلورت لديهما الانشغالات المنطقية وتعمقت ؟

عند الحنبلي المجدد يمكن القول بأن معارضته للمنطق قائمة على وعي بدوافعها ومقاصدها. إنه من أبرز علماء الإسلام الذين أدركوا الوظيفة الخطرة **للأرغانون**، فأخذوا على عاتقهم واجب تلقيح المجال الحيوي للعقيدة والشريعة

30) نفس المرجع، ص 58.

ضد كل الأرسطية وضد الفلاسفة الإسلاميين، أتباع أرسطو وعشاق المنطق «البرهاني». في كتابات ابن تيمية، هذا المجادل المتحمس العارف الذي ليس في شيء من صنف أعداء المنطق السذج السوقيين، المقصد الأسمى هو الدفاع عن سلطة النص وعن حجيته الذاتية. وبهذا يصرح :

«والقرآن لا يحتج في مجادلته بمقدمة لمجرد تسليم الخصم بها، كما هي الطريقة الجدلية عند أهل المنطق، وغيرهم، بل بالقضايا والمقدمات التي تسلمها الناس وهي برهانية، فإن كان بعضهم يسلمها وبعضهم ينازع فيها ذكر الدليل على صحتها...»[31]

«وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس، علمنا أنه قياس فاسد»[32].

انطلاقا من هذا التصور يذهب ابن تيمية إلى حد اعتبار العقل نفسه «غريزة في الإنسان» وأنه من صنف الأعراض وليس من الجواهر القائمة بذاتها كما عند الفلاسفة[33]. ومن هنا يخلص إلى دحض قول المناطقة البرهانيين بلزوم المحمول للموضوع «لزوما ذاتيا لا يقبل التغير بحال»[34]. فباسم التغير ينزع صاحب **الرد على المنطقيين** إلى إقامة منطق بديل يقوم على الحدسيات والحسيات والتجريبيات، ويتخذ له كنموذج معرفي ـ كما هو الحال في كل منطق جدلي ـ العلم الطبيعي بدل العلم الرياضي؛ فالعلم الأول «وهو العلم بالأجسام الموجودة في الخارج ومبدإ حركاتها، وتحولاتها من حال إلى حال، وما فيها من الطبائع»، هذا العلم أشرف من «مجرد تصور مقادير مجردة، وأعداد مجردة»[35].

أما ابن حزم الظاهري الذي يعيب عليه ابن تيمية تعظيمه لأهل المنطق، فإنه يدافع عن نفس المقاصد والغايات، ولكنه يتخذ لذلك وسائل مختلفة تمام

31) **ابن تيمية**، مجموع الرسائل الكبرى، **رسالة «معارج الوصول...»، ج 1 ص 183.**
32) **في نفس المرجع راجع رسالة «في معنى القياس»، ج 2، ص 238.**
33) **ابن تيمية**، الرد على المنطقيين، **ص 196.**
34) **نفس المرجع، ص 311.**
35) **نفس المرجع، ص 133.**

الاختلاف، بل وعلى طرف نقيض. فمنطق القدامى عنده «علم حسن رفيع» لا محيد عنه لكل من أراد أن يبني فكره على القطعيات والبرهان. وقد دفع هذا التعظيم بابن حزم إلى اعتبار الحد جاريا على طبيعة الشيء وإلى تسمية السلجسموس لا بالقياس بل بالجامعة وحتى إلى الاعتقاد بأن كتب أرسطو في حدود الكلام «دالة على توحيد الله عز وجل» (!). وهو لم يقم بتعريب قواعد المنطق الأرسطي فحسب وإنما كذلك بمسلمتها عبر صيغ الدمج والمعادلة بين الشرائع المبنية على النصوص الواردة وإجماع السلف وبين الطبائع القائمة على التجربة والعقل. وهكذا يسوي بين مفهوم العناصر (أو الجهات حسب تعبير الفلاسفة) ومفهوم الأحكام، وبين الواجب والفرض وبين الممكن والحلال والمباح وبين الممتنع والحرام والمحظور. أما الممكن القريب والممكن البعيد فهما على التوالي المستحب والمكروه.

هذا التقريب الحزمي لحد المنطق، سيكون من عواقب قيامه على «الألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» إلغاء العماد الرمزي أو الذهني الخالص للمنطق الأرسطي. ومن هنا أصبح من الصعب وقف استعمال هذا «العلم الآلي» على مضامين قولية دون أخرى، أي على الشرعيات دون الإلهيات مثلا. فكما أن ابن حزم قال في علم العدد أو «الكم المنفصل» إن الله الواحد ليس عددا، بل مبدءا، رأيناه يقف في المنطق ضد تطبيق نظرية المقولات على الله، ذلك «أن الخالق عز وجل ليس حاملا ولا محمولا بوجه من الوجوه»[36]. وعلى هذا النحو يصدق التحذير المنسوب إلى جعفر الصادق : «إن الناس لا يزال بهم المنطق، حتى يتكلموا في الله...» وذلك طالما قام مستعملوه، كما هو شأن ابن حزم، بشحن قوامه الصوري الافتراضي بشتى أنواع المضامين والحقائق المحسوسة.

□ □ □

36) ابن حزم، التقريب... ص 17.

من نقد ابن حزم للقياس والاستقراء باسم المنطق البرهاني إلى نقد ابن تيمية للبرهانيين باسم الفطرة والتجريبات، يحسن ألا نعتقد أننا ننتقل من نظام معرفي إلى آخر أو نواجه عقليتين مختلفتين لا متجانستين. ذلك لأننا، أولا، نظل معهما داخل نفس القارة، قارة العلوم الدينية؛ ولأنه، ثانيا، يسهل تبين أن ما يحدو كلا الرجلين هي نفس الإرادة الثابتة في تنظير النص القطعي وإلغاء الفكر الظني، هذا بالاعتماد على برهانية «منطق القدامى»، وذاك بالتعويل على المنطق الحدسي أو الفطري المحايث... وبين ضخامة **الأثر** واندفاع **الإرادة** لا يمكن لاجتهاد **العقل**، وهو يتحرك داخل القارة المذكورة، إلا أن يأتي بمنطق نوعي يمكن تسميته بمنطق التموقع والتمذهب أو بمنطق التوتر والاعتصام. هذا المنطق، الذي حاولنا تحليل بعض وجوه طبيعته وآلياته عند عينة من مفكري الإسلام[37]، يمكن اعتباره من أمهات المراجع لدراسة نشأة النصوص والأحكام القطعية، وبالتالي للإسهام في وضع تاريخ للتمذهبات والوثوقيات التي هي من المولّدات الرئيسية للصراعات السياسية والصدامات المسلحة.

37) في باب الدراسات المقارنة حول المنطق يمكن الرجوع إلى مقالة ر. برانشفيك : «مع أو ضد المنطق اليوناني عند المتكلمين ـ الفقهاء في الإسلام : ابن حزم، الغزالي، ابن تيمية». أعمال المناظرة العالمية المنعقدة في روما من 9 إلى 15 أبريل 1969 والصادرة في 1971. وبما أن الغزالي يحتل مكانا بارزا بين منظري النص القطعي فقد أفردنا له دراسة خاصة شاركنا بها في ندوة الإمام الغزالي التي نظمتها كلية الآداب بالرباط من 25 إلى 28 سبتمبر 1985 بمناسبة مرور تسعة قرون على وفاته. وستصدر أعمال هذه الندوة مستقبلا.

علي أومليل

هجرتان : سيد قطب وطه حسين

لأي شيء تصلح الثقافة ؟

ونحن هنا نقصد الثقافة بمعناها المحدود، أي صناعة المعارف كما ينتجها ويداولها نخبة في مجتمع، وليس الثقافة بمعناها العام كما يصطلح عليها أصحاب الانتروبولوجيا. لأي شيء تصلح اذن هذه الثقافة ؟ هناك أجوبة مختلفة أُعطِيَتْ لهذا السؤال : منها أنها ترفع من مستوى العقل والذوق، أو أنها تتيح ترقية اجتماعية، أو أنها تمكّن مَالِكَها من تدبير أفضل لحياته، أو أنها وسيلة لتحصيل السعادة، دنيوية أو أخروية، أو هما معا الخ.. هذه أجوبة تقليدية نستطيع أن نجد لها من يمثلها من المفكرين وأصحاب المذاهب الأدبية والفلسفية والدينية.

ولكننا هنا سنختار جوابا آخر : وهو أن الثقافة تصلح **مطية للهجرة.** طبعاً، مادام هناك دائماً وبدرجات متفاوتة، فارق بين الثقافة (الكتابية) وبين الواقع الذي تدعي الدلالة عليه، فإن الثقافة تكون بمعنى مّا مَهْجَراً لأصحابها. ولكننا هنا سنتحدث عن «هجرة» أخص، يرتحل فيها الذهن المهاجر ليبحث له عن مستقر في ماضٍ ينتقيه، يرتحل فيها الذهن المهاجر ليبحث له عن مستقر في ماض ينتقيه، ثم يعود إلى حاضره الذي كان قد هجره بعد أن أدانه؛ يعود إليه ليحوله، انطلاقا من صورة قد حملها ذهنه من ماضٍ مُصْطَفىً، أصبح عنده هو البداية المطلقة لما ينبغي أن يكون عليه زمان الناس.

هذه العودة نجدها عند كل ذهن يرحل إلى زمان ماض، أو فترة منه مثال، يتعلق بها، يَفِدُ منها إلى مجتمعه ليحكم بها عليه، وتكون هذه وسيلته إلى الإصلاح. الذهن المهاجر هنا يرحل عن حاضر مُدان، يلتحق بفترة ماضية مصطفاة، ثم يعود منها إلى مجتمعه فيدعوه إلى أن يقوم بنفس «الهجرة»، ليبدأ منها بناء المستقبل.

□ □ □

سأختار «هجرتين» من هذا النوع في الفكر العربي الحديث قام بهما مفكران متعاصران، كان لكل واحد منهما «هجرته» : الأولى نجدها عند داعية من دعاة الاصلاح الإسلامي، هو سيد قطب، والثانية نتتبعها عند واحد من أكثر المتشيعين للأفكار الليبرالية، وهو طه حسين.

I ـ هجرة قطب

قد يقال إن الوعي الإسلامي، أي ذلك الذي يقيس باستمرار أحوال دنياه بمعيار إسلامي (أو بإسلام معياري) هو في حقيقته وعي «مهاجر» باستمرار إلى زمان جيل الإسلام الأول ـ أو إلى الصورة التي كوَّنَها عنه. إلا أن الوعي الإسلامي لم يرفض النظر في أحوال دنياه، وأخذها في الاعتبار، مادام قد قال بـ **«الاجتهاد»**، وبـ **«السياسة الشرعية»** (أي الجمع ما أمكن بين منطق الشريعة ومنطق السياسة)، وحين قال أيضا بـ «مقاصد الشريعة» (أي قياس أحكام الشريعة بمنطق المصلحة)، خاصة فيما يخص «المعاملات»، وهو ما عادت لتقول به الاصلاحية الإسلامية الحديثة، وهي تستعمل مقياس «المصلحة» لمحاولة إيجاد حلول لقضايا عصرية.

وهنا نلاحظ هذه المسألة : وهي أن الإصلاحية الإسلامية جاءت بما رأته حلولاً لمشكلات المسلمين في العصر الحديث، وهي حلول تناولت جوانب متفرقة. إلا أن الحل الأساس عند أصحابها يتعلق بمسألة نظام الحكم، لذا قالت بالعودة إلى

مبدأ «الشورى» الإسلامي، على أن يُعْطَى له نظـامٌ يقتضيـه العصر، فيقوم مثلاً على الدستورية، أي اقرار دستور يستمد مبـادئـه العـامـة من الشريعـة مع جواز اقتبـاس قوانين وضعية لا تخرج على هذه المبادىء العامة، ونظام برلماني هو بمثابـة تقنين وتنظيم لمبدإ سلطة «أهل الحل والعقد». معنى هـذا أن هـذه الاصلاحيـة الإسلاميـة الحديثة ارتبطت ـ وإن لم يصرح أصحابُها بذلك ـ بقضايـا «الـدولـة الوطنيـة». لـذا كانت الدعوة إلى **«الدستور»** جوهرية لدى الأفغـاني وعبـده ورضـا واقبـال وعلال الفاسي، فشغلتهم قضية التوفيق بين «الدستور» كقانون أساسي للدولـة الوطنيـة، وبين «الشريعة» كإطـار قـانوني واجتمـاعي لأمـة الإسلام، والتي تتجـاوز حـدود الـدولـة الوطنيـة، وكيفيـة التـوفيـق بين الانتمـاء إلى «وطن» ومـا يترتب عليـه من قـانـون لـ **«الجنسية»**، وحقوق وواجبات مدنية وسيـاسيـة تحـددهـا رابطـة **«المواطنـة»**، وبين الانتساب إلى الأمة الإسلامية انتساباً يشمل رابطة العقيدة والشريعة.

□ □ □

بيد أن هناك اتجاهاً آخر في الفكر السياسي الإسلامي ظهر منـذ أواسـط هـذا القرن ليخرج تمـامـاً عن إشكـاليـة «الـدولـة الوطنيـة» هـذه. لن يعنيـه التوفيقُ بين مبـادىء وتنظيم هـذه «الـدولـة الوطنيـة» وبين مـا اعتبره أصولاً للإسلام في تنظيم المجتمع والسياسة. هذا الاتجاه الخارج عن إشكالية «الدولة الوطنية» سيعتبر الإسلام مكتفياً بذاته في تـدبير المجتمع، مهمـا طرأت على هـذا المجتمع من أوضـاع، بمـا فيها أوضاع هذا العصر الحديث. طبعاً، حتى الإصلاحية الإسلامية الدستوريـة تقول بمبدإ كفاية الإسلام في تـدبير المجتمع؛ ولكنهـا ـ مع ذلـك ـ خـاضت في قضـايـا «الدولة الوطنية» (والتي هي في فلسفتها ونظـامهـا أوربيـة النشـأة) محـاولـة إيجـاد تأويلات إسلامية لمبـادئهـا وتنظيمـاتهـا. وهو مـا لن يلجـأ إليـه الاتجـاهُ الإسلاميُّ الثاني الذي سيرفض هذه «الدولة الوطنية» فلسفـةً ونظـامـاً. وكـان سيـد قطب أبرر من مثَّل هذا الاتجاه الثاني في الإصلاحية الإسلامية العربية الحديثة.

□ □ □

II ـ الهجرة إلى «سُرّة» الحضارة

قدماء الجغرافيين العرب قسموا الأرض، المعمور منها والخالي، ووصفوا بلدان المعمور (الممالك)، وقاسوا المسافات والطرق (المسالك)، فعلوا ذلك انطلاقا من «مركز»، اعتبروه وسط العالم أو «سرة العالم» حسب تعبيرهم، وهو عند بعضهم بغداد، وعند آخرين دمشق، وهو مكة عند فريق ثالث، كانت هذه مراكزهم الجغرافية أي المكانية، ما دام حديثهم هو حديثاً عن المكان، إلا أنها في الحقيقة كانت عندهم أكثر من ذلك، إذ منها تنطلق نظرتهم إلى العالم، نظرة الجغرافي المُسْلِم الواصفةُ والمقيّمةُ للعالم. «المركز» الجغرافي هو في نفس الآن «مركز» حضاري، منه ينطلق الجغرافي المسلم ليضبط المكان، ويحسب المسافات، ويقدر المقاييس، ويتعرف على الطرق والمسالك، ويصف كيفيات تعمير البشر للأرض. يفعل هذا كله وهو يستحضر مركزه (المكاني والروحي)، مبدأ قياس المكان والعمران والعوائد والعقائد.

الجُغرافي المُسْلِمُ القديم «مهاجر» في المكان، هجرة فعلية أو عبر الكتب. لكنها لا توحي بغربة، ما دام هذا الجغرافي يُرجِع الأمكنة كلها إلى مكان مركز، ابتداء منه تتخذ الأمكنة كلها المعنى والقيمة. فتنَقُّلُه لا يؤدى إلى تغرُّب، بل هو سياحة عبر غرائب المعمور وعجائبه، وهي أشياء تبقى خارجية بالنسبة إليه، فلا تؤدى إلى **جدل** يزحزحه عن مكانه المركزي الذي منه يُصدَّر المعنى والقيمة.

□ □ □

لكن الأمر يختلف حين يركب المثقف متن ثقافة أخرى ويتخذها مطية لـ «الهجرة». آنذاك يتغير مفهوم «الموقع الأصلي» و«المهجر» معاً. في الهجرة المكانية يحمل المهاجِر معه حلم العودة إلى موقعه الأصلي، إلى موطنه الذي أصبح ـ وهو المُهَاجِر ـ يحمله معه في وعيه كعلامة لـ **«الاختلاف»**، أي حالة توتر بين هويتين لا تتطابقان، ولا تتصالحان، هوية المهاجر الأصلية، والهوية الثقافة لموقعه الجديد : **المهجر**.

هجرة المثقف الممتطى لثقافة أخرى هي اذن شيء مختلف. فهو يهاجر بالوعي من محيطه الثقافي الأصلي، حتى ولو استمر يعيش في مجتمعه، لكنه أصبح الآن يُدين هذا المجتمع، ويختار أن يهاجر عنه بالفكر. هنا يتغير معنى الموقع الأصلي والمهجر معا. لا يعود معنى الموقع الأصلي هو المجتمع الأصلي للمثقف، ولا ثقافته الموروثة، بل هو يُوجِد لوعيه موقعاً خارجهما، يتخذ له موقعاً يعتبره هو «الأصل»، منه يعلن الرفض، ومنطلقاً للدعوة إلى التغيير. هو هنا ينتهي إلى أحد موقفين : إما الرفض المطلق لما عليه ثقافته ومجتمعه الأصليان، والاستقرار على موقف الرفض، أي يختار هجرة فكرية بدون رجعة، أو العودة إلى مجتمعه بوعي قد انطبع بثقافة أخرى، بقيم أخرى، يقيس بها ما ينبغي أن يصير إليه مجتمعه، فيحمل الدعوة إلى التغيير.

ومن هذا الموقف الثاني كانت «هجرة» طه حسين.

□ □ □

زار طه حسين سنة 1948 آثار أَثِينَا وأَمْلَى مَا يَلِي : «في هذه القرون الثلاثة، وفي هذه القطعة من الأرض (...) عرف الإنسان أن له عقلاً وشعوراً وضميراً، وأن له من أجل ذلك حقا في أن يكون حُراً كريماً، وأن عليه من أجل ذلك واجباً أن يرعى لنظرائه حقهم في الحرية والكرامة (...) في هذه القرون الثلاثة، وفي هذه الرقعة الضيقة من الأرض، نشأت الديمقراطية، فعرف الإنسان أن سلطان الحاكم لا يتنزّل من السماء، وإنما يخرج من الأرض، وأن بين الحاكم والمحكوم عقداً اجتماعيا (...) وعرفت الإنسانية أن الناس سواء أمام القانون...

«وكنت قد تركت في مصر شراً ونكراً (...) حتى إذا بلغت إلى البارنتون وجدت نفسي خفيف النفس (...) أدعو إليَّ سقراط ومحاوريه، وأفلاطون ومناظريه، وارسططاليس وتلاميذه، وأبرأ إليهم جميعا من الشر والنكر والإثم، وأشهدهم جميعا أنى قد وفيت لمثلهم العليا (...) وأنى سأنفق ما بقى من الحياة كما أنفقت ما مضى عنى من الحياة وفياً للحق حفياً بالفضيلة».

اليونان القديمة عند الكاتب المصري هي دار «الهجرة»، بالمعنى الرمزي لـ «دار الهجرة»، أي البديل المعياري لمجتمع الكاتب. يستحضرها ليُوطِّد حضورها في نفسه كمثال حافز على النقد، ماثل كبديل لما ينبغي أن يصير إليه مجتمع يريد الانتقال من «الانحطاط» إلى «الحضارة».

ذلك أن مشكلة طه حسين حضارية. فعنده أن الحضارة الآن هي حضارة واحدة عالمية. هذا القول لا يلغى عنده إمكان تعدد الحضارات اليوم فحسب، بل حتى في الماضي لم تنشأ سوى حضارة واحدة حقيقة بهذا الاسم، تلك التي تأسست أصولها في اليونان، وورثها الغرب الحديث. أهم هذه الأصول «الحرية»، فيتأسس على ترسيخها في الأخلاق الفردية والعامة، وعلى إقرارها القانوني نظام في المجتمع والسياسة، هو «الديمقراطية». وهي «عقد اجتماعي» قائم بإرادة المواطنين، ومتجدد بها أيضا. فتقوم دولة القانون النابع من «الشعب» كمصدر وغاية للتشريع والحكم. وعلى «الحرية» أيضا قام العِلْمُ الحقيقي أول ما قام في اليونان، مستقلاً عن سلطان الدين، وقام الأدب والفن المطلوبان لذاتهما وليس لغايات دينية أو نفعية. وكل هذا أسسه اليونان تأسيساً بعد أن أحدثوا قطيعة مع ما كان يُعتبر علماً وسياسة وفناً عند أمم الشرق القديم، هذا الذي لم يكن يعرف سوى نظام واحد في الحكم هو «الاستبداد»، وكان الدين فيه مُسْتَتْبِعاً للعلم والأدب والفن.

لذا يترك طه حسين هذا «الشرق» ويدعو إلى الانقطاع عنه، واتخاذ نقطة البداية الحضارية خارجه. وما دامت الحضارة اليوم واحدة وعالمية، فينبغي البدء من بداياتها : بتأصيل أصولها اليونانية.

والتاريخ ؟ ما مآل تاريخ الأمة، سواء كانت هذه الأمة إسلامية أم قومية ؟

هنا يعمد الكاتب إلى تحويل في انتسابه التاريخي، فينتزع تاريخَه المصري الخاص من مجال الشرق ومن التاريخ الإسلامي معاً، ويربطه بتاريخ بلدان المتوسط، ويُبرز فترة لقاء تاريخية يراها فذة حين التقى التاريخان المصري واليوناني فانتج هذا اللقاء «حضارة الاسكندرية المصرية اليونانية». وكان حَرِيّاً

بمصر أن تستأنف مسيرتها الحضارية «العالمية» إثر هذا «اللقاء التاريخي» لولا «الفصل» الذي أحدثه التدخل التركي الذي حول مصر عن مجالها المتوسطي «الطبيعي»، فعمم التقاليد الشرقية وارسى نظام «الاستبداد» الذي هو سبب «الانحطاط». فعلى مصر اليوم أن تنجح ما أضاعته في الماضي، أي الفرصة التاريخية التي اتصلت فيها فعلاً بمجالها «الطبيعي»، المجال المتوسطي - الأوربي. من أجل هذا كوَّن طه حسين مشروعاً تربوياً، ثقافياً وسياسياً، أساسه الدعوة إلى ارساء «الأصول» (اليونانية) للثقافة الأوربية (= العالمية)، وهو الطريق أيضا إلى ارساء «الديمقراطية».

□ □ □

طه حسين اختار «دار هجرته» خارج مصر الشرقية، نحو ما اعتبره «الأصل» الذي منه ينبغي أن يبدأ تكوينُ الذهنية والمجتمع الحديثين. «الهجرة» هنا عمَليةٌ فكرية للإلغاء، للعودة إلى ما اعتبره أصلاً ضرورياً لإعادة بناء الفكر والمجتمع.

□ □ □

هجرة طه حسين، وهجرة قطب، كلتاهما هجرة معكوسة بالقياس إلى المعنى العادي للهجرة. ذلك أن الهجرة العادية انتقال من موطن إلى مغترَب. المُهَاجر يحمل معه موطنه كوجدان وكاختلاف، كتوتر بين هويتين : هوية الأصل وهوية مجتمع المهجر، وينتهي التوتر إلى ما ينتهي إليه بحسب الأحوال، ويستمر حنينُ المُهَاجِر إلى أصله المجتمعي المفقود. أما الهجرة الفكرية للمثقف الرافض فهي هجرة معكوسة : في هذه الحالة يكون «الأصل» الذي يتعلق به المثقف موجوداً خارج مجتمعه. «الأصل» عند الداعية الإسلامية هو «الإسلام الأول»، إسلام معياري ومثالي، مختلف بل مناقض للإسلام كما صنعه مجتمع الناس. و«الأصل» عند داعية الحداثة الليبرالية هو «الأصل» الذي رست عليها الحضارة الحديثة.

□ □ □

هُمَا إذن هجرتان بالفكر خارج المجتمع. المثقف في كلتيهما يرفض ما عليه مجتمعه جملةً وتفصيلاً، يهاجر إلى موقع مُتَعالٍ ثم يعود منه ليدعو إلى استئصال مجتمعه القائم، ورده إلى أصل معياري.

وهما أيضا هجرتان خارج التاريخ. طه حسين وسيد قطب يهاجران خارج تاريخهما الفعلي، ليقع كل منهما على «فترة» فذة، هي بدايته المطلقة (اليونان «معجزة» لا تفسر بالتاريخ، والإسلام جَبٌّ ما قبله).

لذا كانت هجرة كل منهما هجرة بالفكر المجرد، وهو فكر لم يعاين ـ ولم يكن يعنيه ـ لا المجتمع ولا التاريخ الفعليين، ولا أن يرتكز عليهما في دعوته الإصلاحية، بل ذهب يبحث خارجهما عن أصل معياري لما ينبغي أن يكون. وهو مثال واضح لفكر شقي ينفصم عن واقعه ويتعلق بمثال خارج عنه، وكلما عانى فقدان الصلة بينهما اندرج إلى الشكوى والرفض المجرد، وربما إلى العنف كمحاولة لإنهاء الانفصام. ولجوء مثل هذا الفكر إلى العنف هو في الحقيقة وسيلة يضطر إليها لإنهاء انفصامه، أي شقائه.

إن هذا هو ما يفسر كيف انقلب دعاة الديمقراطية في البلاد العربية ـ بعد أن طالت دعواهم ولم تتحقق هذه الديمقراطية ـ إلى دعاة لإقرار حكم قوي يحقق هذه الديمقراطية، وهي دعوة تنسف الديمقراطية من الأساس. وهو ما يفسر أيضا كيف تحولت الدعوة الإسلامية الدستورية إلى دعوة إلى «الجهاد» أي إقامة «الدولة الإسلامية» بالعنف.

وهكذا تنتهي «هجرة» المثقفين، حين تطول ويبقى فكرهم «المهاجر» في واد، وأوضاع مجتمعهم في واد آخر، إلى دعوة إلى استعجال التغيير بالعنف، وهو ما يفسح الطريق إلى الاستبداد.

السعيد بنسعيد

الهوية الوطنية والوعي القومي العربي
ملاحظات أولية حول المضمون الثقافي للحركة الوطنية المغربية

يطلق تعبير الحركة الوطنية في المغرب على حركة التحرير الوطني التي خاضها الشعب المغربي، في القرن العشرين، من أجل استرجاع سيادته والحصول على استقلاله. وإذا كانت هذه الحركة تندرج، فعلا، ضمن حركات التحرير الوطني التي عرفتها أقطار أخرى من الوطن العربي فإن الحركة الوطنية في المغرب تمتاز بخاصية مزدوجة : حركة تحرير وطني تزاوج بين المقاومة المسلحة والنضال السياسي من جهة، وحركة تنوير فكرى تمثل المدخل الفعلي إلى عالم الحداثة في المغرب بكل صعوباته ومكوناته الايديولوجية. محاولة الاسهام في إجلاء هذه الخاصية هو ما نطمح إليه من خلال معالجتنا لنقطة محددة وهي تبين الملامح الكبرى لمضمون الوعي القومي العربي في النتاج النظري لهذه الحركة[1].

لعل أول ما يستحق الانتباه، عند الاقبال على قراءة النصوص النظرية للحركة الوطنية في المغرب، هو أن لدى هذه الحركة وعيا هائلا بأهمية النظرية في النضال السياسي والايديولوجي. وعي دقيق وقوى بأهمية الوضوح النظرى في

1) نقول بأننا نتحدث عن النتاج النظري للحركة الوطنية المغربية وليس عن مواقفها الفعلية العملية. ففضلا على أن المقام لا يتسع لمثل هذا الحديث، بل ولا يستدعيه، فإن المواقف العملية هو أكثر الجوانب وضوحا أولا، وهو الذي حظى بقسط من الدراسات لا بأس به.

تحديد ما يشكل السمة الأساسية في كل فكر وطني، ما يعتبر قوام الخطاب الوطني : **تحديد الهوية.** هذا ما يستطيع أن يتبينه قارىء علال الفاسي، أحد كبار الوجوه البارزة في هذه الحركة وطليعة نخبتها المتنورة، ما يتبينه في أكثر من موضع من كتاباته. مرات عديدة نجده يلح على أهمية النظرية في الوقت الذي يعلن فيه عن شعوره الوطني الحاد بالنقص النظرى للحركة الوطنية في الوقت الذي يجب أن يكون الوضوح النظرى فيه أكبر مميز لها. يكتب في «النقد الذاتي» بأن الوطنية المغربية ظلت «منذ عهد بعيد شيئاً غامضاً إلا فيما يرجع لمقاومة الأجنبي، ولقد كنا نرى في هذا الغموض سرا من أسرار قوتها، وقد يكون ذلك صحيحا فيما مضى، **أما اليوم** فيجب أن تمتاز الوطنية المغربية ببرنامجها المدقق المفصل وتجمعها من حوله، وأن يكون للوطنيين قادتهم الاجتماعيون والاقتصاديون والروحيون إلى جانب قادتهم السياسيين»[2].

أود أن أقف قليلا عند كلمة «أما اليوم» في هذا النص. وأول ما تشير إليه، بطبيعة الحال، هو أهمية اللحظة التاريخية التي كتب فيها النص بالنسبة للحركة الوطنية في المغرب وهي سنة 1948، فهي قد أعقبت، بسنوات قليلة، ذلك الحدث البارز في تاريخ المغرب المعاصر، تقديم وثيقة الاستقلال (11 يناير 1944) والتي تؤذن بأن العمل الوطني في المغرب يعلن عن ميلاد مرحلة جديدة، سواء من حيث تطور ونضج العمل السياسي أو من حيث التمهيد لعمل المقاومة المنظمة والملتحمة مع العمل السياسي بعد مراحل العفوية والتلقائية. وهو يشير أيضا إلى مكان الكتابة وزمانها : وهو القاهرة وتأسيس «مكتب المغرب العربي»، أو تنسيق العمل وتنظيمه سياسياً على مستوى المغرب العربي بعدما كان التنسيق مكتفيا، في السابق، بالتنظيم الطلابي «جمعية طلبة شمال افريقيا». وثالثاً هو يعبر عن هذا الحماس الذي أعقب نهاية الحرب العالمية الثانية حيث عرفت حركات الاستقلال

2) علال الفاسي ـ النقد الذاتي. ـ (دار الفكر المغربي، تطوان، الطبعة الثانية، د. ت). الصفحة 17. وسيكون التشديد، مثلما هو الشأن في هذا النص، دائما من طرفنا.

الوطنيـة في الـوطن العربي بـدايـة تصـاعـدهـا الفعلي. وإذَنْ، فنحن نعتبر أن هـذا النص، الثمين والفريد في الفكر المغربي المعاصر، يعكس لنا وعي الحركة الوطنية بذاتها، في مرحلة هامة من مراحل تطورها، وبـالتـالي فهو لا يكتفي بـالتعبير عن الرأي الشخصي لمؤلفه كما يقول لنا علال الفاسي في مقدمـة الكتـاب. هو بـالتـالي نـوع من **البيـان الإيـديـولـوجي للحركـة الـوطنيـة**، ومن ثم تـأتي أهميتـه وخطورته.

يتحـدث النص، كـذلـك، عن القيـادات الاجتمـاعيـة والاقتصـاديـة والروحيـة المنعـدمـة، ويعلن عن وجـوب البحث عنهـا وإظهـارهـا بجـانب القيـادة السيـاسيـة الموجودة. والإشارة هنا واضحة إلى وجوب التوفر على الخطوط النظريـة المضيئـة التي تنير السبيل في العمل الوطني. ولأن الحركة الوطنيـة برُمَّتِهـا، وعلال الفـاسي ينطق باسمها، منشغلـة في نهـايـة الأربعينـات بخطورة النظريـة ووجوبهـا، ولأنهـا كانت تخشى أن يستحيل بعضُ الجدل الايديولوجي في داخلهـا إلى تيـارات تهـدد بـالفرقـة والتشتت، في زمـان يستـدعي الاجتمـاع والوحـدة، فـإن عَلاَّلاً يقـول عن الحركـة الوطنيـة، في «الحركـات الاستقلاليـة في المغرب العربي» : «من الـواجب علينا وقد جلينـا فضـائلهـا أن ننبههـا إلى بعض مواطن النقص التي يجب أن نعمل على اتمـامهـا. **وأول هـذه المـواطن في نظرنـا هـو مـا يرجـع لتكـوين النظرية**، وأعني به مـا يتعلق بخلق برنـامج مفصل للنظـام السيـاسي والاقتصـادي الذي يجب أن يكون عليه المغرب في وقت استقلاله»[3].

لا شك أن «تكوين النظرية»، بـالنسبـة لحركـة تحرر وطني، يعني الحـاجـة إلى الوضوح النظري سياسيا أولا وأساسا. ولا شك أيضـا في أن الحركـة التحرريـة، وخصوصا في مرحلة حاسمة من مراحل تطورها، تكون أحوج مـا تكون إلى وعيهـا بذاتها كـ «هوية» متميزة وبـالتـالي إلى إبراز خصوصيتهـا المميزة وتـأكيـد ذاتيتهـا. والبحث عن «الهويـة»، في هـذه الحـال، يعني رسم الفوارق والمسـافـات التي تبرز

3) علال الفاسي ـ الحركات الاستقلالية في المغرب العربي. ـ (دار الطباعة المغربية، تطوان ـ د. ت). الصفحة 440.

الكيان الخاص والمستقل الذي يسعى إلى أن يتحدد بأبعاده الذاتية وحدها. يتجلى هذا كله في مختلف الأشكال التعبيرية الفكرية لعمل الحركة الوطنية : من شعر، ونثر، وخطابة من المقالة الصحافية إلى التحليل السياسي إلى التفسير التاريخي. هنا يكون هذا النتاج، الذي يتجه نحو الغزارة والتنوع، وعياً بهذه الهوية ومحاولة للتعبير عنها في الوقت ذاته. وهو بالنسبة للحركة الوطنية في المغرب إعلانٌ عن إرادة القطع مع أزمنة العصور الوسطى ورغبة في الانخراط الواعي في العالم «الحديث» : ما دام يفهم التحرر الوطني بأنه ليس مجرد استعادة للحالة السابقة على واقعة الاستعمار بل على أنه مجاوزة لتلك الحال السابقة التي جعلت استعمار البلاد ممكناً ـ ولذلك فالتحرر الوطني لا يكون سوى تحرر مزدوج : تحرر فكرى وتحرير سياسي. ولأن الأمر كان كذلك بالنسبة لهذه الحركة، ولأن الأمر يتعلق ببلد عربي فإن للمسألة كلها وجهاً آخر يعني قارىء الفكر العربي المعاصر، وجه يجعل الأمور تصاغ على النحو التالي : إن النتاج النظرى للحركة الوطنية المغربية جزء من النتاج النظرى العام للفكر العربي المعاصر وبالتالي فهو : 1) لا يفهم إلا ضمن القضايا والأطروحات التي يطرحها الفكر العربي المعاصر باعتباره يكون «وحدة»، ويصدر عن إشكالية واحدة، هي إشكالية التحديث ومجاوزة التأخر. 2) الانتباه إلى بعض جوانب «الخصوصية» والتميز فيه هو اغناء لفهمنا لمعنى وطبيعة التيارات الفكرية والايديولوجية التي يتوزع الفكر العربي المعاصر فيها.

يعني هذا القول بأن البحث عن الوضوح النظري أو السعي نحو بلورة الهوية الوطنية (= المغربية) المميزة هو بحث يجعلنا نتوغل، أكثر فأكثر، داخل الجسم الثقافي العربي ويدفع بنا إلى الانخراط، أكبر فأكبر، في الاشكالية الكبرى للفكر العربي المعاصر. نعم إن الخطاب الوطني هو، بطبيعته، خطاب الهوية والخصوصية والتمايز وهذه أمور تتناقض، أو تتعارض على الأقل، مع مبدإ القومية العربية الواحدة، فكيف يمكن الكلام عن الانتماء إلى نفس الإشكالية والانخراط في نفس المحيط الثقافي ؟

كتبت عـالمـةٌ أنثربولوجيـةٌ مصريـة أن «عمليـة التمصير في كفـاح مصر ضـد الاستعمار هي في الواقع عملية تعريب، ففي بحثهـا عن هويـة ثقـافيـة أحيت مصرُ تراثهـا الثقـافي العربي»[4]. والواقع أن هـذه الملاحظـة لا تقبل التعميم على حـالـة المغرب فحسب بل هي تدفعنا إلى التفكير في الكيفيـة التي يكون فيهـا الخطـاب الـوطني، خطـاب الهـويـة، تعميقـاً للـوعي القـومي العربي وحيث يكتشف أن «العروبـة» هي عمقـه الثقـافي وسنـده النظرى، ومن ثم فهي تـدعونـا إلى وجـوب مراجعة فكرة التعارض بين الوطنية والقومية، أحد الأفكـار المركزيـة في الخطـاب القومي العربي المعاصر.

□ الحركة الوطنية المغربية وخطاب الهوية

لعل أهم سمة يتصف بها الخطاب الوطني هي أنـه، بـالفعل، خطـاب الهويـة. هو خطاب ينحو نحو إبراز الخصوصية وإظهار عمق الوعي الـذاتي بهـا. هو ينشأ، في المعتاد، عن استفزاز يستهدف القضاء على الشخصية الوطنيـة وطمس ملامحهـا. لذلك كان يتحرك بموجب ميكانيزمات الدفـاع عن الـذات في صورة الـدفـاع عن هـذه الشخصيـة إلى درجـة المغـالاة والتضخيم في الحـديث عنهـا : إثبـات عمقهـا التاريخي وأصالتها والبرهنـة على تمـاسكهـا وقوتهـا واستمرارهـا في الحضور الحي والفعـال رغم كل المحـاولات التي تهـدف القضـاء عليهـا. عن الشعور بوجـود هـذه الشخصيـة وقوتهـا يتولـد شعور بـاطني قوى بحبهـا والتعلق بهـا هو حب الـوطن أو «الوطنية». وهذا الوطن الذي يكون التعلق به علامة على الوطنيـة معروف بحـدوده الجغرافية المعلومة. فهو، بلغة القانون الدستورى، «تراب وطني» ولـه «سيـادة»، كمـا أن للسيادة رموزا وعلامات تدل عليها. وبلغـة القـانون أيضـا فـإن النضـال من أجل

4) أورده حليم بركات في «مستقبل الاندماج الاجتماعي والسياسي في المجتمع العربي». ورقة تقدم بها لندوة «القوميـة العربية في الفكر والممارسة». (منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1980، ط 2) ـ الصفحة 549.

الاستقلال هو كفاح من أجل «استرجاع السيادة» على التراب الوطني وداخل الحدود المعلومة والمعترف بها دولياً.

إلى جانب هذه الملاحظات الواردة أعلاه نريد أن نضيف بأن الحديث عن «الوطن» و«الوطنية» هو من نتاج الفكر السياسي الحديث والمعاصر من جهة أولى، ومن مستلخصات الفقه القانوني الحديث والمعاصر من جهة أخرى. وظهور المفاهيم التي يعبر عنها هذا الفكر السياسي أتت نتيجة لمجموعة من التحولات السياسية والاجتماعية والمعرفية عبر سلاسل من الخصومات والصراعات ابتدأت جنينية وصغيرة مع بداية التشكل الأول للطبقة البورجوازية وبلغت صورتها الأخيرة مع التغيرات التي شهدها العالم الغربي في القرن الماضي. وإذن فلم يكن لها أن تظهر لا في العصر الوسيط ولا في الفكر السياسي اليوناني، وبالتالي فليس مما حملت به الثقافة العربية الكلاسيكية. لذلك كان أول تعرف للفكر العربي على مفاهيم الوطن، والوطنية، والقومية، والحدود، والدستور، والسيادة.. وما إلى هذا من المفاهيم، كان مع بداية الاتصال بالفكر الغربي في عصر «النهضة». من العبث أن يلتمس المرء ورودا لهذه المفاهيم قبل كتابات الطهطاوى وأديب اسحق، ثم عند جيل الكتاب والصحافيين الرواد ممن أمكنهم ولوج الجامعات الغربية أو الاحتكاك بالحياة السياسية والفكرية على الأقل.

شيء آخر نريد الاشارة إليه على وجه من السرعة والاختصار نستعيد فيهما نتيجة دراسة سابقة لنا[5]. إذا ما نظرنا إلى التيارات الفكرية التي يموج بها الفكر العربي المعاصر واعتبرناها، من حيث تعاملها مع المفاهيم السياسية التي أفرزها الفكر السياسي الحديث، (أي متى انتبهنا للكيفية التي يتم بها تداول تلك المفاهيم) فإننا نجد أن «الخطاب الوطني» وحده أمكنه أن يروج لتلك المفاهيم من حيث دلالتها الحقوقية. وفي هذا المجال، على وجه التحديد، نلاحظ بأن كتابات كل

5) «مفهوم الأمة والوطن في الاستعمال العربي المعاصر». وستصدر في مشروع جماعي حول (الوطن والدولة والتكامل في العالم العربي).

من علال الفاسي ومحمد بن الحسن الوزاني تقدم لقارىء الفكر العربي المعاصر أدلة على ما نقول وحيث نجد تطويراً وتعميقاً لما كان عند عبد الغني العريسي أو عبد الحميد الزهراوى، أو عند عبد الله النديم، أو مصطفى كامل، مجرد خطاطات أولية[6]. وهذه الملاحظة، ومثيلاتها عديد، تسمح لنا أن نؤكد بأن **المجال الطبيعي لقراءة النتاج النظرى للحركة الوطنية المغربية يكون هو الفكر العربي المعاصر، بتياراته واتجاهاته، وبما يشكل أطروحته المركزية.**

نقرأ في مذكرات زعيم من زعماء الحركة الوطنية المغربية، مشبع بالثقافة السياسية والحقوقية (فهو أحد أوائل خريجي المعاهد السياسية الغربية قبيل نهاية العشرينات)، نقرأ له متحدثا عن «مقومات الهوية المغربية» فنجده يذكر بأن : «للمغرب شخصية بارزة منذ أقدم العصور، خلدها له التاريخ، وعملت على تقويتها وصيانتها جميع الدول التي تعاقبت فيه على الحكم». ويضيف، بعد ذلك، أن «ما ترتكز عليه الشخصية المغربية هو الحرية الفطرية، حتى أن المغاربة سموا أنفسهم منذ القديم بـ «**الأمازيغ**» أي «الأحرار». ثم نجد أن رجل القانون ينتقل من الاحتجاج القانوني إلى محاولة استجلاء الطبيعة الخفية والعميقة للهوية المغربية

6) من بين الدراسات والأعمال العديدة نحيل، على سبيل المثال، إلى :

أ ـ أديب نصور ـ مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام (1850 ـ 1948). ضمن مؤلف جماعي (صروف فؤاد وآخرون) «الفكر العربي في مائة عام». منشورات الجامعة الأمريكية، بيروت، 1967.

ب ـ رئيف خورى ـ الفكر العربي الحديث : أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي. دار المكشوف، 1948، بيروت.

جـ ـ عبد العزيز الدورى ـ التكوين التاريخي للأمة العربية. منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1984، بيروت.

د ـ مروان بحيرى وآخرون ـ الحياة الفكرية في المشرق العربي، 1890 ـ 1939. منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1983، بيروت.

إضافة إلى أعمال ندوة «القومية العربية في الفكر والممارسة» وندوة «القومية العربية والإسلام» (وقد نظمنا، كليهما، من طرف مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت).

التي تكون الحرية والتعلق بها أولى مكوناتها : «هذه الحرية المتأصلة في أعماق النفس المغربية قد خلقت فيها غرائز وجبلات هي الأنفة، والشهامة، والشجاعة (...) ومما قوى تلك الغرائز والجبلات طبيعة الأرض المغربية التي مكنت رجالها عبر التاريخ من الاعتصام بالمناطق الوعرة للدفاع عن أرضهم». ثم هو يجتهد في الاتيان بشهادات عديدة ومتنوعة لمؤرخين وساسة وصحافيين أجانب تبين كلها كيف «أن القومية المغربية عريقة ومتأصلة في نفوس المغاربة أجمعين»، بل هو يلتمس عند دهاقنة الاستعمار الفرنسي أنفسهم شهادات تثبت كلها وجود «الدولة التامة السيادة» التي تضرب بجذورها في التاريخ البعيد، ومن ثم تؤكد وجود «الهوية المغربية»[7].

وفي محاولة مشابهة نجد علال الفاسي يتحدث عن هذه الهوية بمسميات عديدة. تارة يدعوها «الأمة المغربية»، وأخرى يلقبها بـ «القومية المغربية». وثالثة يتحدث، بمناسبتها، عن «الروح المغربية»، وطورا آخر يتحدث عن الهوية باعتبارها، نوعا ما، مرادفة للأنانية «أبرز الصفات الطبيعية في الإنسان» حيث يكون معنى فقدها «انعدام الوجود الذاتي» على نحو ما يسهب في شرح ذلك في «النقد الذاتي». بل إن علالاً يلتجئ، في هذا الكتاب نفسه، إلى أسلوب أكثر اغراقا في التجريد حيث يتحدث عن خصائص «الفكر المغربي» التي تميزه عن غيره، فيما يقصد بذلك الفكر الهويةَ فحسب. والحق أن غالبية كتابات الفاسي لا تكاد تخلو من تغنٍّ وإشادة بالوطنية المغربية وخصالها الكريمة، فضلا عن عشرات القصائد والأناشيد والخطب التي كان يلقيها في المجامع والمحافل المختلفة سواء خارج المغرب، حيث عاش أغلب وقته بين الثلاثينات والخمسينات في المنفى أو في المهجر، أو داخل المغرب حيث اجتهد في العمل الصحافي[8].

7) محمد بن الحسن الوزاني ـ مذكرات حياة وجهاد (التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحررية المغربية : الجزء الأول) الناشر ـ مؤسسة محمد حسن الوزاني ـ طبع دار الغرب الإسلامي : بيروت، (د. ت) ص 241 ـ 247.

8) أنظر، على سبيل المثال لا الحصر، الصفحة (442) من «الحركات الاستقلالية..» والصفحات (97 ـ 100) من «النقد الذاتي» (وكلاهما سبقت الإشارة إليه). وانظر «دفاعا عن وحدة البلاد» مطبعة الرسالة (د. ت) الصفحة 37 وما بعدها.

فإذا ما تساءلنا الآن عن مضمون هـذه الهويـة، وأردنـا أن نتبين محتوى الوعي بالذات على نحو ما يروجه خطاب الحركة الوطنية في المغرب فإننا نجده يتحرك بين رفض الانغلاق على الـذات بـاسم الخصـوصيـة المميـزة، وبين رفض الـذوبـان والانصهار الكلي في المجموع الذي تعلن عن انتمائها إليه. هي تعلن عن انتماء إلى شمولية عالمية لأنها، باعتبارها حركة تحرر، تريد أن تلعب دور «حملة هذه الـدعوة للتحرر الإنسـاني من ربـق الاستعبـاد»، وتريـد كـذلـك أن تلعب دور داعيـة «الأمم الضعيفة للتكتل ضدا على استعمار شعب لآخر». تريد ذلك مثلما كان المغاربة في الماضي حملة الدين الاسلامي إلى افريقيا السوداء ومن علم أهلها «دعوة هـذا الـدين للحرية وتساوى النـاس كلهم أمـام اللـه». كمـا تـدرك، على نحو مـا يوضحـه علال الفاسي في تقريره إلى جامعة الـدول العربيـة، بـأن تحرير المغرب يرتبـط ارتبـاط علة بمعلول بالعمل على التحرير العربي الشامل الذي يمر، بالضرورة، بتـدعيم سبل وآفاق العمل العربي الموحد انطلاقا من المغرب العربي. ولكنها تؤكـد، بنفس القوة التي تعبر بها عن «عروبتهـا»، وعيهـا بتمـايز الهويـة المغربيـة داخل الوطن العربي الواحد وإن أتى ذلك في صورة تعبير عن عدم الاقتنـاع بالدور الثـانوي أو الهـامشي ضمن المجموعة. سيكتب علال الفاسي في لغة واضحة : «على أن المغرب بالرغم من ارتضائه الإسلام دينا والعربية لغة، ظل دائما معتدا بوجوده الخاص، نـاشـدا مكـانـه تحت شمس العروبة، غير راض أن يكون في مؤخرة القـافلـة العربيـة أو بعيـدا عن مركز القيادة منها»[9].

كيف يمكن للحركة الوطنية المغربية أن توفق بين وجودهـا كهويـة متميزة، ككيان سياسي ودولة يكون معنى التحرير عندها هو استعادة السيادة المنتهكة فوق تراب وطني تحيط به حدود معترف بها، دوليا، وبين شعورها بالانتمـاء إلى العـالم

9) علال الفاسي ـ الحركات الاستقلالية... (سبقت الإشارة إليه). الصفحة ك من المقدمة.

العربي وإيمانها بوجوب تحقق «وحدة الأمة العربية وانبعاثها» ؟[10]. كيف لا يقتضي «الوعي الوطني» إقصاء «الوعي القومي العربي» والدفع به إلى الهامش ؟

لا يكون الجواب عن هذا السؤال جوابا سياسيا، أو لنقل إن الجواب السياسي لا يكون كافيا، لأن المسألة تكشف، في عمقها، عن العماد الثقافي الذي يشكل أساس مبدإ الهوية. ولا تستطيع الهوية أن تبدع في التعبير عن هذا العماد الثقافي إلا بقدر ما تعي ذاتها كهوية مهددة.

□ تهديد الهوية وتفجير الوعي القومي العربي

يسجل علال الفاسي، في تقريره إلى جامعة الدول العربية، أن «16 ماي 1930 هو الذي علم نقطة البداية في تاريخ الحركة الوطنية الجديدة»[11]. والتاريخ المشار إليه في هذه الجملة هو تاريخ صدور ما عرف بـ «الظهير البربرى». واذا كنا لن نتحدث عن «قصة» هذا الظهير والأحداث المصاحبة له والنتائج السياسية والدبلوماسية المترتبة عنه، باعتبار أن المسألة أشهر من أن يقف المرء عندها[12] فإنه لا بد أن نقف عند دلالته الفعلية والرمزية. يقضي هذا «القانون» بوجوب احتكام البربر المغاربة، في أمور معاملاتهم الشخصية من زواج وإرث وبيوع وما إلى ذلك، إلى مجمل تشريعات ترجع في أساسها إلى العرف السائد في «بلاد

10) المرجع السابق - ص 450.

11) المرجع السابق - ص 140.

12) يمكن الرجوع، إضافة إلى كتابات علال الفاسي والوزاني السابقة، إلى :

أ - الحسن بوعياد - الحركة الوطنية والظهير البربري. (دار الطباعة الحديثة، الطبعة الأولى، 1979 - الدار البيضاء).

ب - عبد الكريم غلاب - تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب - الدار البيضاء، 1976، الطبعة الأولى - ص 76 وما بعدها.

جـ - محمد ابراهيم الكتاني - من مذكرات سجين مكافح. دار المغرب للتأليف والنشر، 1977. وهي عبارات عن مذكرات وشهادات أحد رجال الحركة الوطنية.

البربر» تمييزا لهم عن «السكان العرب» الذين يحتكمون إلى الشرع الإسلامي في كل ما يتعلق بالأحوال الشخصية. ويزعم هذا «القانون» أنه ينطلق من «حقيقة» تاريخية وبشرية هي أن المغرب يتكون، في الواقع، من عنصرين متمايزين عن بعضهما بعضاً تمايزاً كلياً في الواقع : العنصر البربرى من جهة والعنصر العربي من جهة أخرى. فأما العنصر الأول فيشكل سكان المغرب الأصليين الذين كانت لهم عاداتهم وتقاليدهم وأعرافهم القديمة، بمعنى السابقة على قدوم العرب، حملة الإسلام، إلى المغرب. بتلك العادات كانوا يتعايشون قرونا وأجيالا عديدة وإلى تلك الأعراف اعتادوا أن يحتكمُوا وهي كلها لا رابطة تشدها إلى الشرع الإسلامي. وأما العرب، العنصر الثاني، فقد كان له (منذ قدومه إلى أرض المغرب غازيا) قانونه الخاص به وهو الشرع الإسلامي. وقد ظلوا يحاولون، عبثا، أن يفرضوه على السكان الأصليين. وإذن في صدور هذا «القانون» إحقاق للعدل ورجوع إلى الحق.

والمعروف أن هذه «الحقيقة» التي كان «الظهير البربرى» استخلاصاً منها هي، بدورها، استخلاص من خطة دقيقة ومحكمة هي ما عرف في الكتابات الاستعمارية الفرنسية باسم «السياسة البربرية لفرنسا في المغرب». لم تكن هذه السياسة عملاً عسكريا فحسب، بل كانت برنامجا ثقافيا شاملا سخر لتنفيذه العمل الاثنوغرافي الميداني، والرصد السوسيولوجي واللساني، والعمل الاستوغرافي. ولم يتم التنفيذ له بدءا من الاستعمار الفعلي للمغرب، بل تم التمهيد له زمانا طويلاً قبل ذلك انطلاقا من المعاهد التي أنشأتها إدارة «شؤون ما وراء البحار» في الجزائر وفي فرنسا، ومن الركام الهائل من الأبحاث التي قامت بها «البعثة العلمية في المغرب»[13] والتي يسعى إلى إتمام عملها كلٌّ من «قسم السوسيولوجيا» في الإدارة

13) حول الدور الذي قامت به «البعثة العلمية في المغرب» وأنشطتها ومنشوراتها، أنظر :

Edmond Burck – la Mission Scientifique au Maroc in **«actes de Durham»** (Recherches récentes sur le Maroc moderne).

منشورات B.E.S.M (المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع).

الاستعمارية في المغرب[14] ومعهد «الدراسات المغربية العليا»[15]. كل هذه الأبحاث والدراسات كانت تستهدف، بطبيعة الحال، غاية دقيقة وواضحة : المعرفة الدقيقة التامة بنظام الدولة والمجتمع والثقافة في المغرب بغية اكتشاف منافذ الضعف واستغلالها، مع الاستفادة من «الدرس البربري» في الجزائر خاصة.

من بين الكتابات العديدة المعروفة والمتداولة، سنختار أكثرها وضوحا في القصد وصراحة في التعبير، وإيمانا بالدور «الثقافي والحضاري» لفرنسا في المغرب. لنقف أولا عند الماريشال ليوطي، أول مقيم عام لفرنسا في المغرب، ومن يحق اعتباره مؤسس المدرسة الاستعمارية في المغرب وصاحب نظرية متكاملة في الموضوع. عند ليوطي نعثر على جملة من الخطب والتصريحات والتقارير تجمع كلها على القول بأن للمغرب كيانا سياسيا واجتماعيا مختلفا اختلافا يكاد يكون كليا عن باقي البلاد التي كانت خاضعة للنفوذ الفرنسي، وبلدان المغرب العربي منها على الخصوص. «بينما لم نجد في نقطة أخرى من شمال افريقيا سوى شتيت اجتماعي ناشىء عن حركات فوضوية ماضية وعجز للسلطة، أما هنا (في المغرب) فبفضل دوام واستمرار السلطة كما ضمنتها الدول الحاكمة المتعاقبة بكيفية غير منقطعة، وبفضل الاحتفاظ، بالرغم عن الثورات والتمردات، بالمؤسسات الأصلية،

14) كان «قسم السوسيولوجيا» تابعا لمعهد الدراسات المغربية العليا ويشكل أنشط قسم من أقسامه، ولكن الادارة الاستعمارية سرعان ما نقلته إلى مقر «الإقامة العامة» فجعلته تحت إشرافها المباشر. وقد ظل هذا القسم نشيطا جدا في نشر المونوغرافيات والأعمال الاثنوغرافية خاصة.

15) أما «معهد الدراسات المغربية العليا» فقد أنشأه ليوطي وافتتح أعماله بمحاضرة شهيرة له يكشف فيها عن الأهداف البعيدة التي يسعى إليها المعهد : حسن معرفة الميدان من أجل اتقان السيطرة عليه والاعداد الكولونيالي الضروري لأطر الإدارة الفرنسية. «ستكون أعمالكم، أيها السادة، هادية لنا. ولذلك فنحن نعهد إليكم وبكامل الثقة بمهمة تعريف ضباطنا الشباب الذين يرغبون في الالتحاق بمصلحة شؤون الأهالي، مهمة تعريفهم بالحياة المغربية والمشاكل التي تثيرها».

وهكذا فإنني، أيها السادة، أرى في معهد الدراسات المغربية العليا أحد الأعوان الأكثر فائدة، وأقدرهم على الإقناع بالسياسة الفرنسية فوق الأرض الإفريقية». أورده :

A. Khatibi – **Bilan de sociologie au Maroc** (publications de l'association pour la recherche en sciences humains) Rabat 1969 p. 11.

قد وجدوا امبراطورية مجهزة ومعها حضارة زاهرة عظيمة»[16]. والواقع أن ليوطي، الضابط والخبير الاستعماري الذي تقلب في مسؤوليات خطيرة في الإدارة الاستعمارية الفرنسية في الهند الصينية وفي مدغشقر، قد أمكنه، انطلاقا من الجزائر التي أقام بها مدة ليست بالقصيرة، أن يُكوِّن معرفة جيدة بالواقع المغربي. والواقع أنه كان المدبر العملي لاغتصاب مناطق هامة وشاسعة من شرق المغرب وكذا ضمها إلى الإدارة الاستعمارية في الجزائر، كما كان وراء العديد من الفتن والمناورات داخل المغرب. ولكن الواقع كذلك أن ثقته بأهمية «العمل الثقافي»، أي بالمعرفة العلمية بالواقع كانت كبيرة : لا أحد أفضل من ليوطي كان يؤمن بأهمية الاعداد العلمي للأطر الكولونيالية القادرة على تنفيذ السياسة الاستعمارية في المغرب.

من أهم تلامذة ليوطي، ومن أبرز أساتذة المعهد الذي أنشأه (معهد الدراسات المغربية العليا) نجد مِيشُو بِيلِيرْ Michaux-Bellaire. ومن أهم كتابات هذا الأخير نجد نصا شهيرا له هو محاضرة ألقاها في المعهد تحت عنوان «السوسيولوجية المغربية». في هذه المحاضرة ينبه بِيلِير إلى وجوب الاستفادة من «التجربة الجزائرية» التي تقبل التعميم على حالة المغرب بطبيعة الحال. وخلاصة هذه التجربة، في تقديره طبعا، هي أن الجزائر عرفت استمرار وجود مجموعة من المؤسسات والأعراف السابقة على مجيء الإسلام وذلك في الأوساط «القبايلية». تلك الأعراف استطاعت أن تقاوم الغزو العربي أولا، ثم الهيمنة التركية ثانيا وفي الوقت ذاته أمكنها أن تظل محتفظة بتلك الأعراف وأن تعتنق الإسلام. ما الذي يدل عليه هذا الأمر ؟ يجيب بيلير عن تساؤله معلنا بأن الإسلام لم يكن عند هؤلاء الأقوام إلا بمثابة غلاف سطحي وقشرة خارجية. بل هو يذهب أبعد من ذلك عند ما يقرر بأن الأمر في المغرب سيكون أكثر أهمية وأقل عناء لأن هنالك بوناً شاسعا بين «المغرب الرسمي»، و«المغرب الحقيقي». فأما الأول فهو كما يعبر عنه

16) أورده محمد بن الحسن الوزاني - مذكرات حياة وجهاد.. (سبقت الإشارة إليه) صفحة 245.

الإسلام، ويمكن القيام فيه بنوع من «السوسيولوجيا الإسلامية». وأما الثاني، «الحقيقي» فقد ظل محتفظا بكل الطقوس والعادات التي كانت سائدة قبل قدوم العرب ودخول الإسلام إلى المغرب. وهذا النوع ما يمكن أن يمارس فيه «السوسيولوجيا المغربية»[17].

سنجد مُنظِّراً استعمارياً آخر يستعيد نفس الأطروحات السابقة في معرض الحديث عن قضية خطيرة وهي قضية التعليم. كان بُول مَارْتِي Paul Marty (وهو من نعنيه بهذه الإشارة) يشغل في «الإقامة العامة» (= الإدارة الإستعمارية الفرنسية) منصب مدير التعليم، أي المسؤول الأول عن التعليم في البلاد[18]. كتب مَارْتِي هذا، سنوات قليلة قبيل الاعلان عن مشروع «الظهير البربري» : «منذ نهاية سنة 1914، يعني مع بداية عمل التهدئة في الجبال، كان للحماية الفرنسية تصور واضح أشد الوضوح بسياستها البربرية : تصور استقلال ذاتي حقوقي وتقاليد اجتماعية تقصى كل أسْلَمَةٍ وتبعد كل تعريب»[19]. سيصبح حديث «مدير التعليم» أكثر أهمية وإفادة وصراحة في التعبير عندما يتعلق الأمر بتعليل دواعي تلك السياسة وشرح الأسباب الداعية إليها في منطق الاستعمار الفرنسي : «إن اللغة

17) Michaux - Bellaire - La Sociologie Marocaine **in les archives Marocaines** «année 1927» (pp. 293-311).

وقد نشرت مجلة «أبحاث» (التي يصدرها الأستاذ عبد الله الساعف) ترجمة لهذه المحاضرة في عددها المزدوج (9 ـ 10) [1986] في محور هام حول : علم الاجتماع الاستعمارى : حالة ميشو بيلير. ولا بد لنا من التنويه بهذه البادرة : بادرة نشر وتقريب النصوص النظرية للمدرسة الاستعمارية في المغرب. إن الأهمية العملية لهذا العمل في غنى عن كل تعليق أو إضافة.

18) بموجب «عقد الحماية» ـ يحتفظ المخزن (= الدولة المغربية) بشكله واستقلاله. واستجابة لهذه «الشكلية» كان المسؤولون الأولون، في «الإقامة العامة» (= الإدارة الاستعمارية للبلاد) يدعون بالمدراء : مدير التعليم، مدير الفنون الجميلة... في حين احتفظ بلقب الوزراء للحكومة المخزنية. لم تكن مسؤولية وزير المعارف تطال، عمليا، سوى القرويين والتعليم الديني في حين كان المسؤول الفعلي والعملي على التعليم في البلاد هو «مدير التعليم».

19) Paul Marty - La politique berbère du protectorat in **«Le Maroc de demain»** (Paris 1925) pp. 222-223.

العربية عامل أسْلَمَةٍ، **لأن هذه اللغة تتعلم في القرءان.** والحال أن **مصلحتنا تملى علينا أن نجعل تطور البربر يتم خارج إطار الإسلام**»[20].

اللغة العربية، في المغرب، ترتبط بالإسلام ارتباط علة بمعلول : ما دامت اللغة العربية لا تمر إلا عبر الإسلام، وما دام الإسلام لا يجد تعبيره الفعلي إلا بتوسط اللغة العربية. تلك هي النتيجة العامة التي ينتهي إليها التحليل الثقافي الذي تقوم به الإدارة الإستعمارية بكل إمكاناتها الفكرية والمادية الهائلة. وإذن فإن البديل الذي بَدَا لها مناسبا، بل وضروريا، هو التفكير في وسيلة تتمكن بها من الفصل بين العنصر الأصلي والسائد (= البربر)، والعنصر الدخيل (= العرب). والسبيل الوحيد إلى ذلك هو في المزيد من تفتيت العنصر البربري ذاته بدعوى البحث عن أصالة وعمق تاريخيين مزعومين. لكي نبعد البربر عن العرب يجب أن نبعدهم عن اللغة العربية، ولكي يتأتى ذلك لا بد أن نبعدهم عن الإسلام أولا. وإذا كانت «اللغة البربرية لا تكتب»، كما يقرر مُنظِّرٌ استعماري آخر هو ڤِيكْتُورْ بِيكِي Victor Piquet، فالبديل هو «أن نفرغ كل مجهوداتنا في تعليم البرابرة اللغة الفرنسية بلا واسطة لغة أخرى (...) وبالجملة فإنه يمكننا حفظ الحضارة الخاصة بالبرابر في ثلاث نقط : **أولا** : الإدارة العامة. **ثانيا** : القانون. **ثالثا** : اللغة»[21].

كان لابد من هذه الوقفة المطولة من أجل تبين بعض جوانب الكيفية التي تم بها التحضير لما كانت الحركة الوطنية المغربية ترى فيه إعلان ميلادها الفعلي وهو اعلان «الظهير البربري». ولعلنا نكون قد وفقنا في التدليل على إلحاح الإدارة الإستعمارية على ضرب «الهوية المغربية في عمادها الثقافي، أي في ما يشكل سَنَدَها النظري ويبرر شرعية وجودها. وطبيعي أن ما حدث، وكما هو الشأن في كل الحسابات الاستعمارية، كان عكس ما كان متوقعا تماما. لم يكن رد الفعل مجرد سعي بـ «السيف والقلم» إلى دحض الأطروحة الاستعمارية بل كان أكثر من

20) المرجع السابق.. (والتشديد في النص منا) :

21) أورده الحسن بوعياد ـ الحركة الوطنية والظهير البربرى (سبقت الإشارة إليه). ص 304.

ذلك تفجيرا لوعي قومي عربي حاد. لم يكن للحركة الوطنية برنامج دقيق وشامل ولم تكن لها نظرية واضحة محددة، ولكنها كانت تتصرف بنوع من ردود الفعل التي سينبثق عنها البرنامج الدقيق، والتي ستصبح حبلى بالنظرية في صورتها الجنينية. ثلاثة أنماط من ردود الفعل تستوقف الدارس، ردود فعل تدور كلها حول «العِمَاد الثقافي» :

○ رد فعل أول جعل همّاً أساسياً له إثبات عروبةِ القبائل البربرية عروبةً ثقافية. ما أكثر ما نقرأ لعلال الفاسي تأكيدات من هذا القبيل : «إن اللهجات العديدة التي تتكلم بها بعض القبائل (...) لا تؤثر في شيء على عروبة هذه القبائل نفسها التي تتكلم العربية أيضا في المسجد والتعامل والعائلة وفي الاتصال بغيرها من القبائل، وشأنها في ذلك هو شأن الناطقين بمختلف اللهجات في مصر». وتبريرا من قبيل أن هذه القبائل «أوضح في الوحدة والقومية من مختلف المقاطعات التي تتكون منها فرنسا». وبطولات رائعة رفع بها البربر اسم العرب عاليا فيما كانوا، في الوقت ذاته، يؤكدون وطنيتهم، حيث وقفوا «من قضية بلادهم الموقف المشرف الذي لا يماثله موقف، فاستبسلوا في الدفاع عن وطنهم بصفة تستحق الإعجاب، وبزغ في وسطهم أبطال رفعوا اسم العرب عاليا مثل مُوحَا وحَمُّو الزَّيَاني، ومثل سيدي رَحُّو والأمير عبد الكريم..»[22].

○ رد فعل ثان تجلى في إنشاء العديد من المدارس الحرة (= الوطنية) التي كانت لغة التعليم فيها هي اللغة العربية، في مقابل المدارس التي أنشأها الفرنسيون، وفي إيفاد العديد من البعثات التعليمية إلى بلدان المشرق العربي[23] مما خلق دينامية جديدة وسمح بالترويج للعديد من الأفكار والتيارات التي يموج

22) علال الفاسي ـ نداء القاهرة. (المطبعة الاقتصادية، 1959، الطبعة الأولى (صفحة 24).

23) للحصول على تفاصيل وإيضاحات، كافية، في الموضوع نحيل إلى :

أ ـ محمد بن الحسن الوزاني ـ مذكرات حياة وجهاد (سبقت الإشارة إليه) الصفحة 445 وما بعدها.

بها الفكر العربي المعاصر، عن طريق المجلات والكتب، وبالجملة اعتبار كل ما تهب به ريح المشرق العربي طيباً مباركاً ومنعشاً لروح «الوطنية الصحيحة».

○ رد فعل ثالث، جعل نصب عينيه إبطال الدعاوي الاستعمارية في «قراءة» التاريخ المغربي، والكشف عن عمق وصلابة البعد العربي للإنسان وللتاريخ في المغرب كما يؤكد ذلك فحص مكونات الثقافة الوطنية. ورد الفعل هذا يقتضي منا أن نقف عنده في فقرة مفردة.

□ الهويـة والتاريـخ

بقدر ما يكون «الفعل الثقافي» الاستعماري قراءة للتاريخ الوطني للبلاد المستعمَرَة، قراءة تستهدف فصل الهوية عن «عمادها الثقافي» واجتثاثها من أصلها، وبالتالي تشريدها، بقدر ما يجتهد الفكر الوطني في إبداع قراءة مغايرة، قراءة «دفاعية» بالأساس. وإذا كانت قراة الخطاب الإستعماري، عموماً، تسعى إلى التماس شرعية ما تقوم به في تحقيق برنامج المهمة «التبشيرية» حينا، وبرنامج المهمة «التحضيرية» حينا آخر فإنها قد أضافت إلى البرنامجين مَعاً مهمة ثالثة جديدة هي المهمة «الإصلاحية».

يجد الخطاب الإستعماري، في المغرب، في مفهوم «الإصلاح» نوعا من الإيديولوجية الناجعة ما دام يعمل تحت ستار «الشرعية القانونية» وما دام عقد الحماية ينص، في بنده الأول، على وجوب القيام بجملة من الإصلاحات «التي ترى الحكومة الفرنسية أن من المفيد إحداثها فوق التراب الوطني المغربي». طبيعي أن الاستعمار الفرنسي فَهِم الإصلاح على النحو الذي يؤكد ويعمق سيطرته الاستعمارية مثلما اجتهدت الحركة الوطنية، في عملها السياسي، على «المطالبة» بتطبيق الإصلاحات التي التزمت الحكومة الفرنسية بها وإظهار أنها بعيدة عن الوفاء بالتزاماتها.. اجتهدت في ذلك في المرحلة الأولى من تنظيمها قبل أن

تكتمل لها الأسباب وتتوفر الظروف الكاملة لتقديم وثيقة الاستقلال.. وكل هذه أمور معروفة ولا نرى معنى أو فائدة في تكرار القول فيها.. ولكننا نريد أن ننبه إلى الكيفية التي فهم بها الاستعمار الفرنسي معنى «الاصلاح»، في مجال الثقافة، والذي كان يفيد بالنسبة له معنى «التصحيح» : تصحيح التاريخ وإعادة الأمور إلى ما كانت عليه في سالف عهدها قبل عشرات القرون، أي قبل دخول الإسلام إلى المغرب. هذا ما أجمعت عليه الرؤية الثقافية الإستعمارية. ومرة أخرى نلقى عند بُولْ مَارْتِي هذا الوضوح الكامل في القصد والعبارة عندما يكتب عن «مغرب الغد» : «لا يخلو الأمر من شعور بالإنفعال الشديد عندما ندرك أننا، بعودتنا إلى هذه الأرض الإفريقية، نحمل من جديد ـ وبعد غياب دام أكثر من خمسة عشر قرنا ـ نحمل لهذا الشعب البربري، الذي أنجب طِيرْطُولْيَانْ وأبيلي، والقدّيس أُوغُسْطِين وكثيرين غيرهم، نحمل له التراتيب المنظمة والواضحة للحضارة اللاتينية»[24]. العودة «إلى هذه الأرض الإفريقية»، في منظور مَارْتي، عودة إلى الأصول التاريخية البعيدة : لقد كان المغرب «بالأمس» ثغراً من ثغور «الأمبراطورية الرومانية المقدسة» ولذلك فَلاَ ضَرَرَ في أن يصبح في «الغد» جزءا من «فرنسا ما وراء البحار». وإذا استطاعت فرنسا أن تكون الوريث الشرعي للامبراطورية «المقدسة» فإنه لا شيء يحول دون اعتبار البربر أنفسهم جزءا من أوروبا اليوم.

يشرح مؤرخ مغربي معاصر، هو عبد الله العروي، طبيعة هذه النظرة إلى تاريخ المغرب من زاوية أخرى تؤكد لنا دلالة وفشل ضرب العماد الثقافي للهوية الوطنية، على نحو ما عبرنا عنه في فقرة سابقة وذلك عندما يوضح كيف أن «الأطروحة التي تقضي بربط البربر بأوروبا، تلك التي روجها عسكريون وموظفون علاوة على بعض الحقوقيين، تنبع مباشرة من السياسة الاحتوائية

(24 Paul Marty – **Le Maroc de demain** (ouvrage précité) p. 235.

الممزوجة بأساس عرقي كما يجمل برجال لا يزالون بعد متأثرين أبلغ التأثر بأفكار القرن التاسع عشر. لقد كان الكل يعتقد أن الاحتواء لا يمكن له أن يكون ناجحا إلا إذا كان للبربر أصل مشترك مع الأوروبيين، مهما يكن هذا الأصل بعيدا»[25].

لا يعني هذا البحث عن «الأصل المشترك» إلا شيئا واحدا :تجريد الهوية من «هويتها»؛ تقليص تاريخ شعب برمته؛ ووضع خمسة عشر قرنا من حياة ذلك الشعب بين هلالين لا يكون إلا بهدف تقرير «حقيقة أولى» هي أن تاريخ ذلك الشعب، مهما ضرب ذلك التاريخ في الزمان بعيدا، فهو تاريخ تبعية وعبودية، لأنه تاريخ أطراف المركز والأصل، والمركز هو «الأمبراطورية الرومانية المقدسة». لذلك انشغلت الحركة الوطنية بمسألة التاريخ[26]. ويستطيع مُطالع «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» أن يتبين ملامح قراءةٍ وطنية للتاريخ، لتاريخ المغرب تصوره في صورة المناضل الذي يقاوم، بالضبط، كل محاولات الاحتواء، قراءةٍ تبحث عن التاريخ الآخر، البديل الذي تريد الاستوغرافيا الاستعمارية أن تعمل على خنقه وتغييبه : «كانت الحرب الفينيقية الثانية عنوان القومية المتجسمة في أحدث صورها، إذ اجتمع المغاربة قاطبة تحت راية واحدة يدافعون عن وطن محدود بحدوده الجغرافية التي يسدها البحر عن كل جهاتها فلا تنفتح إلا عن طريق الصحراء لتتصل بالبلاد التي ورد منها إخاء الفينيقيين ليمهد من بعده لنور الإسلام ووحدة اللسان العربي»[27].

(25 Abdellah Laroui – **L'histoire du Maghreb,** La petite collection François Maspéro 1975 **Paris.** Tome I, p. 20.

26) كتب الهاشمي الفيلالي (وهو من رجال الحركة الوطنية وأحد رفاق علال الفاسي) كتابا مدرسيا حول تاريخ المغرب، وأصدر السيد الصديق بلعربي كتابا يجمع، تبسيطا، بين المعلومات التاريخية والجغرافية تحت عنوان «المغرب». وأصدر عبد المجيد بن جلون (من القاهرة) ضمن منشورات مكتب المغرب العربي «هذه مراكش».
وينشر محمد المنوني، سلسلة مقالات في جريدة «الرأي العام» (في الأربعينات) حول «الراية المغربية». والأمثلة الأخرى عديدة.

27) علال الفاسي ـ الحركات الاستقلالية ـ الصفحة «ح» من المقدمة.

المماثلة بين «إخاء الفينيقيين» من جهة و«نور الإسلام ووحدة اللسان العربي» من جهة ثانية تهدف بطبيعة الحال دحض الأطروحة الإستعمارية التي تقول باستعراب المغرب وأسْلَمتِه على نحو قَسْريٍّ لتظهر أن الأمر يتعلق، على العكس من ذلك، بقبول وموافقة تامين نتج عنهما إبداع جديد. ذلك ما يعبر عنه علال الفاسي عندما يكتب عن المغاربة «أننا لا نعرف أبدا الإستمرار في اتباع سلطة روحية تتركز خارج بلادنا، تلك هي عقليتنا وذلك هو تاريخنا : مضينا عليه في وقت جاهليتنا كما جرينا عليه بعد أن أخترنا الإسلام دينا»[28]. ولأن الأمر كذلك فقد كان شباب الحركة الوطنية، في نهاية الثلاثينات، يدركون أن إجلاء معالم «الشخصية المغربية» ثقافيا لا يكون شيئا آخر سوى إبراز الجوانب التي أبدع فيها المغاربة أو شاركوا في الثقافة واللغة العربيين وذلك، مثلا، هو مغزى الكتابة عن «النبوغ المغربي في الأدب العربي»[29].

درْسُ التاريخ يكشف إذن عن المحتوى «العروبي» للهوية المغربية، في الوقت الذي يؤكد فيه خصوصيتها المميزة، بحكم انتمائها اللغوي إلى الوطن العربي، وبحكم انتماء المغرب الديني إلى العالم العربي ـ الإسلامي فإن الحركة الوطنية تجد في «تاريخ المشرق» نسمة تستمد منها القوة والشجاعة. ستجد ذلك، أكثر ما تجده، في التيار السلفي كوعاء إيديولوجي يمكنها في الوقت ذاته : من مقاومة «السياسة البربرية»، ومن التصدى لأدعياء التصوف من مشايخ الطرقية الممالئين للإستعمار، ومن محاربة الخرافة والشعوذة وبالتالي العقلية المتفشية عشية دخول الاستعمار للبلاد. ولكن الحركة الوطنية، بالمقابل، وكمشروع يريد بناء الدولة الوطنية القوية، أي الدولة العصرية تفقد، في أطروحات السلفية ذاتها،

28) المرجع السابق.. صفحة 441.

29) هذا عنوان الكتاب المعروف الذي ألفه الأستاذ عبد الله كنون.

وعن حماسة شباب الحركة في الانشغال بالتنقيب في المدونات والمخطوطات المغربية عن تاريخ الأدب المغربي نحيل إلى الاستجواب الذي أجرته مجلة «الثقافة الجديدة» مع الأستاذ عبد الله كنون، والذي نشرته مجلة «الكرمل» في عدد الحادي عشر (11). (ص 132 ـ 151).

الأوكسجين الضروري لها فتولي وجهها شطر الدعاوي الليبرالية مع محاولة مزج بين التيارين المتصارعين (السلفية/الليبرالية) في مشروع نظرى، سياسي وثقافي معا، هو ما عبرت عنه، في مراحلها الأولى على الأقل، باسم «السلفية الجديدة».

□ السلفية الجديدة والمضمون الثقافي للحركة الوطنية المغربية

يكتب علال الفاسي (في تقريره إلى جامعة الدول العربية) أن المغرب «مهيأ أكثر من كل بلد إسلامي لقبول الحركات التي تطالب بالعودة للدين الصحيح والعقيدة السنية». ومرد ذلك يرجع، في تقديره، إلى كون «بساطة هذه الدعوة (...) يتفق إلى حد بعيد مع سذاجة الصوفية المغربية وحب الطبيعة القومية». وهذا ما يفسر لماذا صادفت الحركات الوهابية والسنوسية صدى طيبا في الأوساط الشعبية ولاقت استحسانا من الدولة المغربية. وبوحي من تلك الحركة السلفية وبتأثير من العلماء المغاربة الذين تتلمذوا، مباشرة أو بكيفية غير مباشرة، على محمد عبده وأصحابه، كان العملُ يجرى من أجل «مقاومة أدعياء التصوف ونزع الخرافات من الأذهان». كان دعاة السلفية في المغرب هم أساتذة شباب الحركة الوطنية وقادتها ولذلك امتزجت كل من الدعوة السلفية والحركة الوطنية تمازجا تاما وهو الأمر الذي كان «ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصى على السلفية والوطنية معا». بل إن علالاً يذهب في تأكيده إلى أبعد من ذلك حين يعلن، في لغة جازمة، بأن «من الحق أن نؤكد أن الأسلوب الذي اتُّبع في المغرب أدى إلى نجاح السلفية لدرجة لم تحصل عليها حتى في بلاد محمد عبده وجمال الدين الأفغاني»[30].

لا نريد أن ندقق في أمر ادعاء علال الفاسي هذا، فنفحص ما إذا كانت السلفية قد استطاعت أن تحقق في المغرب ما عجزت عن تحقيقه في المشرق

30) علال الفاسي ـ الحركات الاستقلالية... ص 134.

العربي، وأن تصيب هنا من الأهداف ما أخطأته هناك، ولكننا نريد أن نقف عند بعض الوقائع المتعلقة بالمناخ الذي تم فيه تلقي الآراء السلفية والتعامل معها بين العشرينات ونهاية الأربعينات.

يسجل مختلف الباحثين في تاريخ التعليم في المغرب عامة، والمهتمين بتاريخ التعليم في القرويين خاصة، أن الركود الفكري والهزال الثقافي قد بلغ في الجامعة العتيقة مبلغا كبيرا مع نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي : كثير من الكراسي قد تعطلت، والجرايات والصلات التي كان العلماء يتوصلون بها قد قلت، وربما كانت أعداد الطلبة قد قلّت[31]. الكل كان ينعي هذا الضعف ويطالب برفعه ويدعو إلى وجوب القيام بإصلاحات ضرورية. وما يدعو إلى التعجب حقا هو أن مركزا للتعليم، هذا شأنه، استطاع أن يتخرج منه تلاميذة نابهون بل وثوار لعبوا في حياة المغرب المعاصر أدوارا خطيرة ولعله يكفي أن نذكر في هذا الصدد اسمان علمان كل واحد منهما محمل بالدلالات والمعاني الكبيرة : محمد بن عبد الكريم الخطابي، ومحمد بن العربي العلوي. من الأول استمدت الحركة الوطنية الفتية الشحنة الوجدانية ودرس الشجاعة والبطولة، ومن الثاني أهمية ووجوب محاربة الطرقية والفكر الخرافي. كان علال الفاسي ورفاقه، في نهاية العشرينات، يتحلقون حول أستاذهم الكهل ويستمعون عنده إلى صدى الألوسي والأفغاني ومحمد عبده، فيما كانوا يشاهدون في أوساط الشعب تفشي الخرافة والنزعات التواكلية الانهزامية. سيترسخ عند هؤلاء الشباب وعي ديني - وطني معا يربط بين التأخر والانحطاط وواقع الاستعمار من جهة أولى، وبين التنكب عن جادة الإسلام من جهة ثانية. وإذن فقد كان من اليسير عليهم أن يتغلغلوا في الجماهير ويجعلوها تتبين أن ما يحمله «الظهير البربري» من ضرب لاسلام المغرب وعروبيته يساوي تدمير الهوية الوطنية ونسفها من أساسها.

(31 A. Laroui – **Les origines sociales et culturelles du Nationalisme marocain** (François Maspéro) 1977 Paris pp. 129-199.

نعرف أن السلفية، التي كانت لها قراءتها، الخاصة بها والمعروفة، لأسباب التأخر والإنحطاط، قد انتهت إلى إقرار مبدإ «الجامعة الإسلامية» أو رابطة الأمم الإسلامية الشرقية. ونعتقد أننا لسنا في حاجة إلى التذكير بالأطروحات التي كان يرددها جمال الدين الأفغاني حول معنى وكيف هذا التجمع الإسلامي. كما نعرف أن هذه الدعوة قد أثارت جدلا واسعا بين القائلين بها أنفسهم : فريق يرى أن هذه الرابطة أو الجامعة الإسلامية لا يمكن أن يستقيم أمرها إلا بالوقوف أمام «الباب العالي» وإصلاح أمر الخلافة الإسلامية على يده. وفريق آخر يرى أن ما استشرى في الجسد العربي من داء وما عمه من خراب وانحطاط هو بسبب التسلط العثماني والاستبداد التركي البغيض، ومن ثم فهو يرى لهذا الاجتماع صورة أو صورا أخرى مغايرة على نحو ما تمثله الحركة الوهابية على وجه الخصوص.

كما نعرف أنه في أوساط المثقفين العرب في المشرق العربي، وفي العراق والشام خاصة، برز تيار آخر يحمل للواقع العربي نظرة مغايرة بعض الشيء هو الذي يشتهر، في الفكر العربي المعاصر، بالتيار القومي أو تيار القومية العربية. وخلاصة القراءة التي يقوم بها هذا التيار للوجود العربي ويفسر بها تأخرهُ وانحطاطه هو : ضعف النزعة العربية وتخلف العرب عما كانوا عليه في ماضي حضارتهم المشرق من جهة أولى، والتسلط التركي على الرقاب من جهة ثانية، ثم الأطماع الغربية الاستعمارية من جهة ثالثة.

كان المسيحيون العرب يشكلون غالبية النخبة بين المثقفين العرب الذين يتحمسون لهذا التيار، ولذلك كان من الطبيعي (بحكم وجودهم كأقلية) أن يؤكدوا على وجوب الأخذ بالعلمانية عقيدة في السلوك حتى يتمكنوا، في تقديرهم، من الحصول على الضمان الكافي لحقوقهم كأقلية من جانب أول، وحتى لا يكون في مقاومة العنصر التركي مقاومة للخلافة الإسلامية من جهة أخرى. ولكن هذا لم يحل دون وجود نزعة أخرى، داخل التيار القومي العربي، تقول بإمكان الجمع بين القومية والإسلام وبالتالي إكساب القومية العربية محتوى إسلاميا. لم يكن هذا

الرأي يعني، دائما على كل حال، الالتقاء مع أطروحات السلفية ودعاوي دعاة «الجامعة الإسلامية» فقد ظل الناظم الذي يجمع بين تيارات الفكر القومي هو التأكيد على وجوب قيام الدولة العربية الواحدة واعتبار النزعات الوطنية الاستقلالية نزعات إقليمية وتجزيئية تخدم المخططات الإستعمارية.

خارجا عن هذه النظرة التي تقول بوجوب مبدإ «الوحدة» : سواء تعلق الأمر بوحدة الأمة الإسلامية، (= الجامعة الإسلامية) أو بوحدة الأمة العربية (= القومية العربية)، وخارجا عن النظرة التي تربط التأخر والإنحطاط بالمؤسسة السياسية حيث تعزوهما إلى «الاستبداد»[32]، خارجا عن هاتين النظرتين (المتداخلتين بالضرورة) تشكلت مواقف أخرى، وإن كانت تأخذ بالبعض أو الكل من عناصر إحدى النظرتين السالفتين، تنظر إلى المسألة كلها، مسألة التأخر، نظرات مغايرة لأنها تنطلق من تحليلات مختلفة وتلك هي مواقف «الليبرالية» بكل مكوناتها وألوانها المختلفة.

وبالنسبة لشباب الحركة الوطنية في المغرب فقد كان ينظر إلى الفكر الوافد من المشرق العربي كما لو كان يكون كلاً واحداً منسجماً، وكما لو كانت المجلات والمنابر الفكرية تعبر عن اختلاف في الرأي واجتهاد لا تقوم خلفها أي إيديولوجيا موجهة[33]. لم يكونوا متوفرين على تفاصيل كل المعطيات المتعلقة بالخلفيات التي تحكم ذلك الجدل وتوجهه. ولأن المغرب لم يعرف الوجود التركي ولا حكم سلاطينه أو وُلاَته، ولأنه لم يعرف في تاريخه وجوداً لأقليات طائفية

32) نحيل في هذا الصدد على دراسة : الأستاذ علي أو مليل ـ الاصلاحية العربية والدولة الوطنية. المركز الثقافي العربي / الدار البيضاء ـ دار التنوير / بيروت. (ط 1، 1985).

33) ((وكانت أعظم مجلة في نظري هي «المقتطف»، التي أدت خدمة للغة العربية والمثقف العربي. كانت مجلة تكتب في الأبحاث العلمية، إذ نشرت ترجمة لنسبية انشتاين، وكنت أتتبعها وأتعمق فيها، وتكتب «المقتطف» بلغة عربية رائعة. كانت «الهلال» أيضا. لكن «الهلال» ذات صبغة أدبية واجتماعية، تنشر دراسات أدبية غير معمقة، وتراجم بعض الأشخاص، وأخبارا منوعة. هذا كان في الثلاثينات، وقبلها في باقي العشرينات ونحن كنا صغارا، ومن هم أكبر منا كانوا يقرأون «المؤيد» و«اللواء»)). استجواب مع الأستاذ عبد الله كَنون (مجلة الكرمل... سبقت الإشارة إليه) ص 133.

على غرار المسيحيين العرب[34]، فإنه لم يكن للحركة الوطنية المغربية أن تقع على عمق الجدل الدائر بين دعاة القومية العربية والجامعة الإسلامية. ولأن المغرب لم يعرف، عبر تاريخه الطويل، حركات تجزئة أو محاولات انفصال عن السلطة المركزية، عن الدولة، فإن تلك الحركة لم تستطع أن تكون لها الاستجابة الوجدانية الكاملة لمبدإ «الدولة العربية الواحدة» في حين أنها تستجيب لدعوة التحالف والتعاضد مع الاحتفاظ بالسيادة الكاملة والهوية المميزة. لم يكن، بالتالي، لمثقفي الحركة الوطنية المغربية الشباب أن يدركوا طبيعة المُوجِّهات السياسية والاجتماعية والايديولوجية التي تحكم إشكاليات الفكر العربي المعاصر في المشرق العربي. أضف إلى ذلك أنهم كانوا هم أنفسهم محكومين بإشكاليتهم الخاصة بهم[35]. كان الفكر العربي الذي تحمله «ريح المشرق العربي» يندرج عندهم ضمن مشروع تنويرى ضمني كانت النخبة المثقفة في المغرب حبلى به وتحلم به منذ ثمانينات[36] القرن الماضي، وسيتبلور وسيتعمق في الأذهان مع تعاليم الفكرة السلفية كما سيتلقونها عند المتنورين من العلماء في القرويين وفي بعض المراكز الحضرية الأخرى (الرباط، مراكش..) من جانب، وكما سيتنبه له وعيهم به مع واقعة «الظهير البربرى» من جانب آخر.

هذا المشروع التنويري الذي كان مشروعاً ضمنياً جنينياً في الثلاثينات، هو ما ستعبر عنه الحركة الوطنية في نهاية الأربعينات، على لسان علال الفاسي، بالحاجة إلى النظرية وإلى الوضوح النظري، وبضرورة «النقد الذاتي». لن يعود في

34) نعم كان هناك في المغرب، ولا يزال، اليهود وهؤلاء يشكلون أقلية دينية بطبيعة الحال. ولكن وضع اليهود لم يكن ليشكل، في أي فترة من تاريخ المغرب، وضع ضيق أو شعور بالحيف : باعتبار وضعيتهم الاقتصادية الجيدة عموما، من جهة أولى، وباعتبار اندماجهم التام والكامل في نظام الدولة والمجتمع في المغرب، وبالجملة نعتقد أنه لا مجال للمقارنة بين وضعية اليهود في المغرب ووضعية الأقباط في مصر على سبيل المثال.

35) نحيل هنا على الورقة الجيدة التي تقدم بها لندوة «تكوُّن الانتلجنسيا في المغرب العربي» (وهران ـ ماي 1983). الأستاذ محمد عابد الجابري ـ «تطور الانتلجانسيا المغربية : الأصالة والتحديث في المغرب». نشرتها (ضمن جزء من أعمال الندوة) ـ دار الحداثة، 1984، بيروت. (الصفحات 5 ـ 60).

36) محمد المنوني ـ مظاهر يقظة المغرب الحديث. منشورات وزارة الأوقاف، 1975، الرباط.

وسع التحليل السلفي أن يمتلك الكفاءة على التعبير عن كل عناصر المشروع التنويرى التحريري الشامل هذا، كما أنه لن يكون في إمكان الأطروحات السلفية، على النحو الذي ظهرت به «في بلاد محمد عبده وجمال الدين»، أن تسع مختلف المضامين الوطنية والليبرالية التي يحملها هذا المشروع. ونحن نرى أنه من المفيد جدا أن نقف عند النقد الذي توجهه الحركة الوطنية لفكرة «الجامعة الإسلامية»، والنحو الذي تبرر به وجوب قيام «سلفية جديدة».

يلاحظ علال الفاسي أن السلفية، بعد أن ظلت «زمنا تتأرجح بين تنظيم الخلافة على أساس حديث أو تكوين جامعة أمم شرقية»، قد انتهت في الأخير إلى الاقتناع بضرورة أخذ الفكرة القومية بعين الاعتبار وأن يكون الاتحاد الإسلامي اتحادا لدول مستقلة ولقوميات يحتفظ لها بكيانها. ثم هو يضيف بعد ذلك أنه يجب الاحتياط في أمر هذه القومية حتى لا تنعدم سبل الاتصال بين الشعوب المسلمة غير العربية وبين العربية المسلمة. والحل عنده يكمن في وجوب تقارب «أساليب الثقافة في وسط المسلمين»، وهو ما يعني نشر وتعميم اللغة العربية كوسيط ضروري للتواصل من جهة أولى. ويعني من جهة ثانية وجوب الاجتهاد في الفقه الإسلامي فيكون «مادة لتشريع مدني عام». ولكن علالا يضع لهذا كله شروطا ضرورية هي التي نريد أن نقف عندها.

«وكل هذه الأشياء لا يمكن أن تتحقق في الحكومة المسلمة إلا إذا خضع هذا الاجتهاد في التشريع **لنواب أكفاء ضمن مجلس تختاره الأمة**، ويصبحون فيها مكان أهل الحل والعقد الأولين. ومعنى هذا أنه لابد من اتباع **النظام الدستوري المبني** على حكم الشعب بواسطة من يختارهم من نوابه الأكفاء».

«غير أن الوصول لهذه الوسيلة لا يتحقق إلا إذا تحررت البلدان الإسلامية من سيطرة الأجنبي المادية والمعنوية، ولذلك **فالعمل على الاستقلال شرط أساسي لاكتساب الحرية التي لابد منها لتحمل المسؤولية**»[37].

37) علال الفاسي ـ الحركات الاستقلالية... ص 136 ـ 137.

أمران اثنان يستدعيان انتباه المتأمل لهذه الشروط والاحتياطات. أولهما يتعلق باللغة التي كتب بها النص، أي بالمفردات والمفاهيم الواردة. وثانيهما يتعلق بالصلة بين الاستقلال الوطني والتضامن الإسلامي.

عوّدتنا النظرة السلفية على ممارسة مبدإ يقضي بإدماج النظام المرجعي الحقوقي والسياسي المعاصرين، في النسق المفاهيمي الخاص بنظامها المعرفي السلفي. وهكذا يفسر لفظ «الديمقراطية» بأنه تعبير عن «الشورى»، وتعبير «الانتخاب» أو «التصويت» بأنه مقابل لمعنى «الاختيار» و«أهل الاختيار»، وكل هذا يكون محكوما بموجه ثابت هو القول بأن ما «عندنا» نحن سابق لما هو «عندهم» وبأن في استطاعة الفكر السياسي الإسلامي، بالتالي، أن يظل مسايرا لكل الأزمنة والعصور. صحيح أن العين تتصيد في النص تعبير «أهل الحل والعقد» وتتبين مقابلة بين هذا التعبير ومفهوم «النواب الأكفاء» ولكن اللغة هي هنا مختلفة مع ذلك، إن لم نقل بأنها مغايرة. لا نريد أن ننبه فقط كيف أن مفردات : «النواب»، «مجلس الأمة»، «الشعب» - إضافة إلى «النظام الدستوري» - كلها مفاهيم تنتمي إلى البنية النظرية للفكر السياسي الحديث من جهة، وترجع إلى التشكيل الإجتماعي والسياسي للمجتمعات الغربية في الأزمنة الحديثة من جهة أخرى، وبالتالي لا تجد تفسيراتها إلا في الحقل الدلالي لكل منهما، لا نريد هذا بقدر ما نريد أن ننبه إلى هذه الإرادة الصلبة في بناء الدولة الوطنية القوية التي تعلن عنها قراءة «الحركات الإستقلالية..» في خاتمته على وجه الخصوص، وقراءة «النقد الذاتي» في كل فصل من فصوله. هذه الإرادة هي ما يشكل الهدف والموجه : هنالك، في تقديرنا، فرق بين أن تنبع إرادة بناء الدولة القوية من المقتضيات النظرية للسلفية، وبين أن تكون السلفية إضافة إلى تلك الإرادة وإلحاقا بها لأنها ستكون اختيارا يقتبس من السلفية ما كان متوافقا ومكملا لإرادة تلك الإرادة.

هذا ما يكشف عنه الأمر الثاني بجلاء ووضوح عندما يقرر النص بأسبقية التحرر الوطني والوعي الوطني، على الوعي القومي العام وعلى بناء «الجامعة

الإسلاميـة». ومعنى هـذا التقرير هو التـأكيـد على العمل بموجب مقتضيـات الفكر الحقوقي المعـاصر الـذي يقـوم على التسليم بمبـادىء : الاعتراف بـالتراب الـوطني المعروف بحدوده، والمقرر بجنسيته، والمعترف له بالتالي بكل رموز السيادة ـ ومـا أبعد هذا عن تعبير «الأمة الإسلامية» الذي يكون فارغا من كل دلالة قـانونيـة بقـدر ما يعبر عن شحنـة وجدانيـة وحمـاسـة دينيـة تسعى، بطبيعتهـا، إلى التحليق فوق فواصل الجنسيات، والحدود، بل والمتطلبات الوطنيـة أحيـانـا كثيرة. هـا هنـا يبلغ التعـارض بين «الوطنيـة» و«السلفيـة» درجة بعيـدة تقترب معهـا من نقطـة الافتراق الحاسمـة. لن يعود في وسع الرؤيـة السلفيـة أن تستوعب كل المضـامين التي تتوق الحركة الوطنية إلى تحقيقها : هذا ما يعبر عنـه تعبيرا رمزيـا بـالغـا العنوان الـذي جعله علال الفاسي لأحد فصول كتابه وهو : «من السلفية للوطنية»[38].

لا يعني هذا الانتقال من «السلفية» إلى «الوطنية» أن الأمر يتعلق بـالقطع مع السلفية كليا ونهائيا بقدر ما يعني وجوب التخلي عن التصور الأصلي لها، كما نشأ مع عبده والأفغاني، والذي لم يعد في وسعه أن يسع المضامين الجديـدة التي تتوق الحركة إليها. يذكرنا علال الفاسي بأن نقده الضمني للسلفية وإعلانـه وجوب الأخـذ بسلفية «جديدة» لا يقصد من ورائـه في شيء التنكر لمبـادىء السلفيـة الأولى. وهو لذلك يكتب، معبرا عن الأفق الذي ترتسم فيـه معـالم النظريـة التي تشعر الحركـة الوطنيـة بغيـابهـا، وبـالحـاجـة إليهـا : «مهمـا يكن مقـدار التطور الـذي حصل في **نظرتنا المدنية للأشيـاء**، ومهمـا يكن مقـدار النجـاح الـذي سنحصل عليـه في تطبيق برامجنا بعد الاستقلال، فالذي لا شك فيـه هو أن السلفيـة عملت عملهـا في تسيير آلتنا النفسية وتوجيـه تفكيرنـا نحو هـذا **التجـدد** المنشود في جميع مظـاهر حياتنا، ونحو هذا **التحرر** الذي ظل طابع حركتنا، وصوب هذه **الوحدة العربية** التي لم تزل مطمح آمالنا، ونحو **الروح الديمقراطية** التي تسيطر علينا»[39].

38) المرجع السابق. ص 139.

39) المرجع السابق. ص 137.

تطـور «النظرة المـدنيـة لـلأشيـاء»، «التجـدد»، «التحرر»، «الـوحـدة العربيـة»، «الروح الديمقراطية» ـ كل هذه المفاهيم والمضامين الجديـدة التي تعبر عن طموح الحركـة الوطنيـة والتي تنـدرج في برنـامجهـا التحرري الـوطني تبحث عن غـلاف نظري يلفها ويغلفها فتعمد إلى هذا الاشتقاق الجديد، والذي يكاد يكون خاليا من المعنى لاتساعه الشديد ولمطاطيته، تعبير : «السلفية الجـديـدة». أو السلفيـة.. ذات «مضمون وطني ليبرالي» كمـا يقول محمـد عـابـد الجـابرى[40].. مـا كـانت الحركـة الوطنية المغربية في حاجة إليه، كمشروع تنو يري وثقافي يمتلـك في الوقت ذاتـه وعيا حادا بهويته وعمق انتمـائـه إلى الوطن العربي، هو البحث عن صيغـة ثقـافيـة تمكنها من استيعاب كل الحركات التي يموج بها الفكر العربي المعـاصر وتسخرهـا لخدمة ذلك المشروع.

□ خلاصـــــات

إذا كانت الحركة الوطنية المغربية في جـانبهـا السيـاسي، أي كحركـة تحرير وطني، تشكـل المـدخـل الطبيعي والمنطقي لفهم الحيـاة السيـاسيـة في المغرب المعاصر وكانت الأحزاب الوطنية تعلن، بكيفيـة أو بـأخرى، عن أبُوّة تلـك الحركـة لها، فإن هذه الحركة في جـانبهـا الثقـافي، أي كمشروع تنوير فكري وكسعي نحو بلورة الهويـة الثقـافيـة، تشكـل المقـدمـة الضروريـة والـلازمـة لفهم الفكر المغربي المعاصر باعتباره تعبيرا نوعيا عن الفكر العربي المعـاصر. وبتعبير آخر يمكن القول بأن العمل السياسي الذي مارسته الحركة الوطنية، إمّا في صورة عفوية أو على نحو قصدي وواع بذاته، هذا العمل يمثل لمرحلة النقلة الكيفيـة التي نقلت المغرب إلى عالم الحداثة، سياسيا، بكل مـا تحملـه هـذه النقلـة من مخـاطر ومـا يحف بهـا من مـزالـق. في حين أن العمـل الثقـافي، المتبلـور في هــاجس البحث عن النظريـــة

40) «تطور الانتلجانسيا المغربية». سبقت الإشارة إليه. ص 25 ـ 30.

المناسبة والشعور بالنقص النظري، يدفعنا إلى اعتباره دخولا في عالم الحداثة فكريا : على نحو ما عاشه ويعيشه الفكر العربي المعاصر منذ «عصر النهضة». وفي الصفحات السابقة، حاولنا أن ننبه إلى بعض جوانب المكونات الرئيسية للمضمون الثقافي للحركة الوطنية. وكما أشرنا إلى ذلك في العنوان الفرعي لهذه الدراسة، وكما نؤكده بقوة مرة أخرى، فإن الأمر لا يتعلق إلا بـ «ملاحظات أولية» قابلة للتهذيب والتنقيح، بل والمراجعة والتغيير. بيد أن هنالك أمرا نعتبره، مع ذلك، منتهيا. إن الحركة الوطنية المغربية، في طموحها إلى أن تكون مشروعا تنويريا وثقافيا شاملا، بالإضافة إلى هدفها في التحرير الوطني، هي في كل هذا ترتبط بالفكر العربي المعاصر ارتباطا شاملا ولا تجد تفسيرها إلا في داخله. طبيعي أن الباحث يكتشف أن الأمر يتعلق بقراءة «مغربية» لذلك الفكر، وهو ما حاولنا تأكيده أعلاه، قراءة تخفي اختلاف تيارات ذلك الفكر وتناقضاتها و«لا ترى» الخلفيات الايديولوجية التي تقف خلفها وتوجهها، ولكن في استطاعة هذه القراءة أن تكون إغناء لفهمنا بالفكر العربي المعاصر وتطويرا له.

يبقى هنالك في الأخير سؤال يتعلق بهذه القراءة : هل كانت مجرد عملية اجترارية تستعيد الأطروحات التي ما فتىء يطرحها منذ القرن الماضي، أو في أحسن الأحوال عملا انتقائيا باهتا أم أنها استطاعت أن ترقى إلى مستوى يُمَكِّنُها من مجاوزة البعض من تلك الأطروحات ويفتح أمامها الأبواب نحو آفاق تَعِدُ بمساهمة ابداعية رائعة ؟

لا نريد أن نهرب من الجواب عن هذا السؤال بالقول بأن المستقبل كشاف، أو بأن الغد القريب قد يسمح، بفعل تراكم ثقافي نعيش بوادره الأولى، ولكننا نقول فحسب بأن الحسم في هذا التساؤل يعود إلى الفكر والوجود العربي مجتمعين. قد نكون في حاجة إلى أن نكرر، مرة أخيرة، بأن «الحفر» في المضمون الثقافي للهوية الوطنية المغربية يؤدى إلى تعميق فهمنا بالعمق العروبي لهذه الهوية.

كمال عبد اللطيف

التمدن والتقدم

عوائق الحداثة السياسية في خطاب الطهطاوي

أولا ـ من المفارقات التي تُعبر بقوة عن قُصور وفقر الفكر والممارسة السياسية في العالم العربي، الخلط بين المفاهيم والنظريات السياسية، والسعي للمماثلة والجمع بين القضايا التي لا يمكن أبداً الجمع بينها. فقد انتعش في الفكر السياسي في الستينات، وفي مناطق متعددة في العالم العربي، الدفاعُ المغالط عن عدم وجود أي تناقض بين الاشتراكية والإسلام. بل أكثر من ذلك يمكن ملاحظة تمادي أولئك الذين ابتكروا هذه المماثلة في مغالطتهم، لدرجة أن البعض منهم نسي سباق هذا الربط ومبرراته، فطفق يبحث في تاريخ الإسلام عن رموز الفكر الاشتراكي وأنماط الممارسة الاشتراكية، وذلك لتبرير وتدعيم فكر الاشتراكية في الحاضر العربي، مِمَّا ولَّد خليطاً عجيباً من الأفكار أقل ما يمكن أن يقال في حقه إنه مارس ويمارس عملية قفز فوق العصور والمنظومات النظرية لِيُركِّب الغَرَائِب، حيث نصبح أمام اختزال للأفكار، أي أمام عملية نَسْفٍ لمنطقها وتماسكها الداخلي المبني داخل دائرة منطق من الترتيب المعرفي التاريخي.

تمت هذه العملية ـ المُمَاثَلَة بين الاشتراكية والإسلام ـ انطلاقاً من شعارات متعددة أبرزها المساهمة في غرس القيم الاشتراكية بدون إحداث أي ردود فعل مضادة بحكم غرابة هذه الأفكار على المجتمع العربي والثقافة العربية، ويعتقد المثقف من هذا القبيل ـ فرداً كان أم حزباً ـ أنه بعمله هذا ينشر الأفكار الأليفة،

لكنه في العمق يُقوِّي منطق الاستمرارية الفكرية والتاريخية بدون أي حديث عن الانقطاع كضرورة تقتضيها مغامرة التاريخ، وتستلزمها أوليات النهضة والتقدم.

وقد لا نعد مجازفين إذا قلنا، إن هذا النوع من التفكير أصبح يشكل واحدا من ميكانيزمات الذات العربية وهي تفكر، تُنَظِّر وتبني المفاهيم، فلا غرابة بيننا وبين الآخر، بين فكره وتراثنا، وكل ثَوَرَاته التاريخية، والعلمية، والفلسفية حصلت بصور مختلفة في ماضينا، واحتواها بأشكال مختلفة تراثُنا الزاهر. (هنا لا يختلف المثقف الذي يتبنى المعتقد الاشتراكي عن السلفي الذي يتميز بمدحه المتواصل للذات وللماضي، وتطلعه للمستقبل الماضي).

في إطار نفس السياق ترتفع مرة أخرى في السنوات الأخيرة الدعوة إلى الجمع بين الديمقراطية كنظام للممارسة السياسية يسلم بمبدإ المشاركة وتداول السلطة، وبين القائد الملهم، «القائد التاريخي» بعد أن ظل مفهوم الديمقراطية زمناً طويلا يترجم إلى مفهوم الشورى في بدايات الفكر الإصلاحي المعاصر في القرن التاسع عشر.[1]

إن مثل هذه الكتابات تغفل أبجدية الدرس السياسي الليبرالي حول الديمقراطية، وتتيه في اتجاه تكريس الغفلة النظرية في مجال السياسة، وهي غفلة لا يمكن إيجاد أي صعوبة في كشف منطقها الداخلي الذي يرسم في نهاية التحليل الخطط المغالطة من أجل استمرار تصالح الاستبداد والحرية.

1) نقرأ تعبيرا واضحا عن هذه المفارقة في الفقرة الآتية : «نحن أمام اتجاه مزدوج للمثقفين العرب لا يخلو من مفارقة، فهناك دعوة إلى الديمقراطية، إلى دولة القانون، ومؤسسات المشاركة، وتداول السلطة، وهناك في نفس الآن انتظار لظهور القائد الفذ.
هل نحن أمام موقف جديد للمثقفين العرب ؟ لا نعتقد أن الأمر جديد تماما، فقد سبق لهذين الموقفين المتناقضين أن وجدا معا طوال فترة طويلة من تاريخ الفكر والعمل السياسي العربي الحديث تجاوز خلالها مطلب «الشورى» و «ديمقراطية» من جهة، والدعوة إلى شخصية «ملهمة» قائدة، أو ما سمي في الأدب السياسي العربي الحديث ب «المستبد العادل». نقلا عن : علي أُومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص. 201. دار التنوير، بيروت، 1985.

كيف نفسر إذن ظاهرة التركيب المغالط (الازدواجية والانتقائية) التي مافتئت تشكل آليةَ عقليةٍ واضحة المعالم في الممارسة النظرية السياسية في العالم العربي ؟

قبل أن نقدم مساهمة أولي في تحليل وتعليل هذه الظاهرة، نريد أن ننطلق من مُصَادَرَةٍ أساسية نعتقد بصلاحيتها ونجاعتها النظرية، ونؤسس عليها تفسيرنا للمفارقة المذكورة مفارقة الجمع بين المفاهيم والمنظومات بدون التمييز بين أسسها وأبعادها. ونتائج هذه الأسس والأبعاد في الذهن وفي الممارسة.

ثانياً - تُبْتَكَرُ المفاهيم وتبنى في دائرة التصورات والنظريات لِتُعبر عن مطالب نظرية، وتستجيب لحاجيات ومقاصد عملية تاريخية. وإذا كان الأمر كذلك في سياق فهم معين لنظام الفكر عموماً، فإنه مؤكد في مجال الفكر السياسي والفلسفة السياسية.

لقد نشأت مثلاً مفاهيمُ الفكر السياسي اليوناني في تجاوب مع شروط المدينة اليونانية، وفي إطار نظام البرهنة النظري الذي أسسه اللوغوس بتخليه عن إيحاءات وطقوس الميتوس الإغريقي. ولم تكن مفاهيم العدالة، والسعادة، والحكمة، والفضيلة والخير، والانسجام... سوى قواسم مشتركة مُحَدَّدَة لمستوى ودرجة التنظير العقلاني السياسي عند اليونان. ويمكن للباحث في مجال الكتابة السياسية اليونانية أن يتبين من خلال حدودها ونظامها ونمط ترتيبها تصورا معينا عن العالم والإنسان والعلاقات الإنسانية.

ينطبق نفس الأمر على الكتابة السياسية ومفاهيمها في الفكر الإسلامي الوسيطي، سواء في الكتابة التي اتخذت لبوسا فقهيا، أو التي حاولت النطق بلغة أرسطو، أو الكتابة التي تعلمت من درس الممارسة الفارسية قولا وعملا، فأنتجت الآداب السلطانية ودَبَّجت طقوس لَبْس التيجان... هنا أيضا يمكن العثور على مفاهيم مثل العدل، والعناية، والتدبير، والظل الإلهي، والشورى، والملك... وهي مفاهيم تحيل إلى نظام في الكون ومنطق متميز للعلاقة الدنيوية والآخروية.

وما قلناه عن الكتابة السياسية في الفكر اليوناني، والكتابة السياسية الإسلامية ينطبق أيضا على الفلسفة السياسية الناشئة في أوروبا في العصر الحديث، ذلك أن كتابة مَاكْيَافِلِّي وهُوبْزْ وسْبِينُوزَا ولُوكْ ورُوسُو، تتضمن عددا من المفاهيم التي لحمت الخطاب السياسي عبر مراحل تكونه، مما أدى إلى تشكل وبروز جملة من المفاهيم لا يمكن تقديمُ الفلسفة السياسية الحديثة بدون الحديث عنها، والتفكير فيها وبواسطتها، ويتعلق الأمر على سبيل المثال لا الحصر بمفاهيم مثل الحرية، والدولة، والمواطن، والمساواة، والحالة الطبيعية، والتعاقد... ومن مَاكْيَافِلِّي إلى رُوسُو نستطيع أن نتابع عملية النحت المفاهيمي التي سمحت بنضج واكتمال ملامح هذه المفاهيم، فما أكثر المُوَسَّع والمُبْعَد والمُعَاد الصياغة. لكنها مجتمعة تعد نَسْلاً مفهوميا ـ إذا صح هذا التعبير ـ تَقَوَّى ضمن دائرة المعتقد السياسي الليبرالي، وقد اشتركت في تأسيسه وإحكام ملامِحه وحدودِه عواملُ تاريخية علمية سياسية متعددة (من أوروبا القرن 16 إلى أوروبا القرن 18).

يمكن إذن أن نتحدث عن التوافق والتكامل والتنام بين هذه المفاهيم. وداخل كل دائرة سياسية يمكن أن نُبْرِز نسيج الترابط والتشكل بين وحداتٍ المفاهيم، مما يُسَهل في نظرنا عملية التواصل، بل عمليات استمرار التركيب والتنظير والإبداع في اتساق وتداخل مع شروط ومستلزمات التاريخ، باعتباره البنية اللاحمة بجذورها لِشَجَرَة النَّظَرِ وثماره.

تتجه الأمثلة السابقة، التي حاولنا عن طريقها وبواسطتها بلورة مصادرتنا المذكورة، إلى تقرير وحدة الأسس المعرفية التاريخية للمفاهيم، لا يعني هذا نفي المثاقفة، أو نفي التلاقح الفكري التاريخي، فهذا أمر لا يمكن إنكاره.

إن الظاهرة التي نسعى لتشخيصها هي ظاهرة المماثلة المفاهيمية التي تُعلق الاختلافات الأولية، وتخلط أوراق الأفكار والأزمنة والعصور، فتصالح المتخاصم بدون مراعاة حدود النظام والترتيب، وقواعد إنتاج المنظومات النظرية. ولا نقبل أن يفهم من هذا أننا بصدد الدفاع عن عُذْرِيَّة المفاهيم أو نقائها الأصلي الأصيل،

بل ان المقصود أولاً وأخيراً في سياق بحثنا هو التأكيد على التماسك النظري الذي **يُوَلِّدُ الفهم، ويُـوَلِّـدُ قـابليـة التـأثير المرغـوب فيـه من وراء بنـاء المنظومات والأنساق الفكرية.**

وعنـدمـا نفكر في ضـوء المصـادرة السـابقـة في الكتـابـة السيـاسيـة العربيـة المعاصرة سواء تلك التي أنتجتها النخبة العربية في القرن التاسع عشر، أو تلك التي أنتجت ومـا تزال تُنتج اليوم في حقل الممـارسة التـاريخيـة الراهنـة نـلاحـظ أمراً مُحيراً. اننا نلاحظ اهتزاز المفاهيم وهشاشتها، كما نلاحظ غياب التـأصيل والسؤال، ثم الانتقائية التي تُرَكِّب اللغة المتنافرة تحت اسم المرواغـة، ومبـدأ سلم الأسبقيـات وإمكانيات التوفيق، وأحياناً باسم مماثلة عميـاء تقفز كمـا قلنـا فوق العصور وتغفل الأسس العلمية والواقعية المحددة لمجال ابتكار المفاهيم والنظريات، ممـا ينتج في نهـايـة التحليل مـا نعرف اليـوم من **قصـور الفكر السيـاسي، وبـؤس الفلسفـة السياسية، وغياب علم السياسة.**

ولا شك أن هذا الأمر يتعلق بمعضلة تاريخية كبرى، معضلة الحداثة العربية، ونحن لا نريـد أن نفكر في هـذه المعضلـة في كليتهـا، أي في مختلف ملابسـاتهـا التاريخية والنظرية، بقدر ماسنحاول مقاربة جوانب نظرية منها من خلال تفكيرنـا في تقليد **القياس المغـالـط** الـذي يملأ لغـة الخطـاب السيـاسي في الفكر العربي المعاصر.

ثالثا : نواجه إذن تقليداً سائـداً في الكتـابـة السيـاسيـة العربيـة، وهو تقليـد يرسخه بصور مختلفة أصحاب اليمين وأصحـاب اليسـار، أمـا الـذين يَرْكَبُون الحلول الـوسطى فـإنهم لا يملكـون من أسـاليب التفكير طريقـا سـواه. يُرسخـه كـل منهم بمُبررات مختلفـة تلتقي في بؤرة مركزيـة واحـدة، إنهـا تلتقي في البؤرة التراثيـة، وبلغـة تجريـد فلسفي تتمركز حول «الهويـة المغلقـة»، وقـد ترجمت هـذه الهـويـة المغلقة لاحقاً إلى مفاهيم الأصالة ثم الخصوصية والخصوصانية.

نحن نعتقد أن لهذا التقليد جذوره في بنية العقل العربي الإسلامي وأنه لم يتوقف إلى يومنا هذا. ذلك أن الفكر العربي المعاصر عند نشوئه منذ ما يزيد على قرن من الزمان دَعَّم هذا التقليد، وابتكر أساليب جديدة في ترسيخه. ولن تتناول دراستنا ما يكتب اليوم في حقل السياسة، بل إننا سنحاول مباشرة تفكيك نقدي للأصول القريبة، أي لنمط التّشكل الذي عرفته هذه الكتابة في الفكر العربي المعاصر، وذلك من خلال قراءة خطاب مُفكّرٍ اعتُبر عن حق من أوائل المثقفين العرب الذين بلوروا وأسسوا كتابة عربية معاصرة، ونقصد به الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (1801 ـ 1874). ولم نهتم هنا بقراءة خطاب الطهطاوي بصورة كلية ـ فهذا أمر لا علاقة له بالغاية المحددة لهذه المساهمة ـ بقدر ما سنوظف تفكيرنا في بعض نصوصه من أجل محاولة تفسير الظاهرة التي تهمنا، **ظاهرة ازدواجية الخطاب السياسي العربي المعاصر.**

خطابُ التمدُّن والتّقَدم

تقتضي قراءة كتابة الطهطاوي[2] في اعتقادنا الإحاطة بالأوليات الآتية :

1 ـ لا يمكن فصل تفكير الطهطاوي عن مناخ الفكر الإصلاحي الذي انتشر بصور وأشكال مختلفة في الولايات العثمانية في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، هذا المناخ الذي وضع التقابل بين الإسلام وأوروبا المعاصرة، بين التأخر والتقدم، وَفكّرَ في المسألة السياسية باعتبارها قضية حاسمة في برنامج الإصلاح. ضمن هذا الإطار يمكن أن نفهم أشكال الحديث التي أنتجت

2) للاطلاع على سيرة الطهطاوي وأهم المحطات التي شكلت مساره الفكري يمكن مراجعة الكتابين الآتيين :
ـ **رفاعة الطهطاوي** للدكتور حسين فوزي النجار، سلسلة أعلام العرب رقم 53، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة (بدون تاريخ).
ـ أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي للدكتور محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974.

حول التمدن والتقدم والنهضة والرقي، كما يمكن أن نفهم مُسلسل ما يعرف «بالإصلاحات» و «التنظيمات» في المغرب والمشرق.

2 ـ لا يمكن فصل مشروع رفاعة الطهطاوي الإصلاحي عن مشروع محمد علي الساعي إلى تحديث الدولة المصرية بعد إعلان استقلالها عن الباب العالي،[3] بل أكثر من ذلك نلاحظ أن ما كان يُدَبِّجُه في كتاباته من مقدمات يوضح ترابط ما يفكر فيه مع مقتضيات الدولة التي حاول محمد علي وأبناؤه وحفدته بناءها،[4] من أجل تَمَلُّك القوة التي لم يعد من السهل امتلاكها في زمن التطور الأُوربي إذ ذاك، حيث كانت قد لاحت علامات ومظاهر المنحى الامبريالي في التاريخ المعاصر. ومعناه أننا أمام فكر يواكب برنامج إصلاح سياسي محاصر.

3 ـ إن قراءة الطهطاوي بواسطة كتب الجبرتي، وقبله بلغة ابن تيمية، ثم بلغة الغزالي، تُنبىء أننا أمام خطاب يحاول تكسير نظام الكلمات، ما دام نظام الأشياء قد بدأ يتكسر، وبالتالي فإننا نصبح أمام ما أطلق عليه أنور عبد الملك تأسيس حساسية جديدة في الفكر المعاصر،[5] هذه الحساسية التي يبدو لنا أنها لم تكن مُتيسرة ولا ممكنة بقدر ما نشأت مُخْتَلِفَةً ومَبْحوحة ومُحَاصرة، وهو أمر نهدف إلى إثباته في نهاية هذا البحث.

وبناء على الأوليات المذكورة يمكن أن نقول إن الطهطاوي قد واجه انطلاقاً من اعتباره رمزاً من رموز النخبة المثقفة في مصر في القرن التاسع عشر إشكالية التأخر الإسلامي، وأنه أدرك بحكم احتكاكه المباشر بأوروبا وبفرنسا بالذات[6] عناصرَ وأسبابَ التقدم الأوربي، لهذا كتب نصاً واحداً بعناوين مختلفة وخلال

3) راجع كتاب عبد الرحمن الرافعي، عصر محمد علي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1951.

4) من المعروف أن الطهطاوي كان مقربا من محمد علي ومن بعض أبنائه الذي تولوا حكم مصر بعد وفاته وخاصة سعيد وإسماعيل.

5) Anouar-Abdel-Malek, **Idéologie et renaissance nationale** pp. 306-307, éditions anthropos. Paris, 1969

6) لقد كان الطهطاوي من أعضاء البعثة الأولى التي أرسلها محمد علي إلى فرنسا سنة 1826 وعاد سنة 1831.

مراحل مُتَعَاقِبة، ومن أجل هدف واحد محدد هو الجواب على السؤال الآتي : كيف تتقدم مصر؟ كيف تنهض الأمة الإسلامية من غفلتها ؟

لقد فكر الطهطاوي في هذه الإشكالية بِعَيْن نخبة محمد علي. لقد فكر في سُبُل التقدم، إلا أنه عند تفكيره في التقدم لم يكن يَسْتَدعي المفاهيم المرتبطة بهذا المفهوم مثل الحرية، والملكية، والحق الطبيعي، والتعاقد، بقدر ما اتجه تفكيره نحو مفهوم عَدَّهُ مماثلا للتقدم، ونقصد بذلك مفهوم التمدن.[7] يستدعي الطهطاوي إذن مفهوم التمدن الإسلامي ليفكر بواسطته في صلاح العمران وصلاح الملة الإسلامية. إلا أنه عند تفكيره في التقدم والتمدن ينتج جزءاً هاماً من نصوص الفكر الإصلاحي العربي في القرن الماضي، ومن خلال هذه النصوص يَرْسُم نَهْجاً محددا في التعامل مع واقع التأخر، وسُبُل تجاوزه.

لكن، قبل وبعد ذلك ودائماً في مستوى النَّظر يتناول الطهطاوي قضاياه، ويصوغ ما يمكن اعتباره مفاهيم في نصوصه بطريقة تُرتب علاقة ما بين الذات والآخر، بين مصر والعالم الإسلامي وبين أوروبا وفرنسا بالذات، باعتبار أن هذه الأخيرة تُشكل في ذهنه النموذجَ المتطور للتقدم الأوروبي.

إنه يستعمل مفهوم التقدم، التمدن، كبديل لأحوال «الانحطاط» السائدة في مصر، رغم أن هذه الأخيرة عرفت عصور تمدن طويلة في زمن الفراعنة، وفي بعض مراحل الحكم الإسلامي على سبيل المثال.[8] لكنه وهو يستعمل مفهوم التقدم يترجمه باستمرار في مستوى المترادف من مفاهيمه إلى كلمة تملأ نصوصه سواء في «تخليص الابريز في باريز» أو في «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»، أو في «المرشد الأمين للبنات والبنين»، نقصد بذلك مفهوم التمدن. لكن ماذا يقصد الطهطاوي بالتمدن ؟

7) لم يستعمل الطهطاوي مفهوم النهضة ولا مفهوم الحضارة أو الإصلاح بقدر ما تحدث باستمرار عن «التمدن».

8) **الأعمال الكاملة** لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المجلد 1، ص. 390، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت، 1973.

نقرأ في الفصل الخامس من الباب الرابع من كتاب «المرشد الأمين» التحديد الإيجابي الآتي : «تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حِسّاً ومعنى، وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد، وكمال التربية، وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة، واستجماع الكمالات المدنية، والترقي في الرفاهية».[9]

نصل من خلال الفقرة السابقة إلى أن التمدن يتحقق في نظر الطهطاوي بحصول أمرين اثنين :

أ ـ تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الإنسانية.

ب ـ تعميم المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال.[10]

لايحصل التمدن إذاً إلا بحصول تركيب لا يفرط في الحس على حساب المعنى، ولا يفرط في المعنى على حساب الحس، وهي المعادلة الصعبة التي تقتضي ضرورة الجمع بين التمدن المادي وهو التقدم في المنافع العمومية، والتمدن المعنوي وهو المحافظة على التربية الدينية، والأخلاق الدينية وتدعميها.

للطهطاوي إذن قضية مركزية تتجمع حولها وفي وسطها خيوط كتاباته سواء في انطباعات سَفَرِه في «تلخيص الابريز»، أو في المنتخبات التي ضمها كتاب «المناهج في المباهج» و«المرشد الأمين».

القضية المقصودة هنا هي قضية التقدم، وذلك بالمعنى الذي يكون فيه التقدم مرادفاً للتمدن، يكون فيه «التنظيم عين التمدن»،[11] و «تكون رسالة الرسل بالشرائع هي أصل التمدن الحقيقي الذي يُعْتَدُّ به، وأن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مَدَّن بلاد الدنيا على الإطلاق».[12]

9) الأعمال الكاملة. ـ م II ص 469.
10) الأعمال الكاملة. ـ م I ص 249 ـ 250.
11) الأعمال الكاملة. ـ م I ص 469.
12) الأعمال الكاملة. ـ م II ص 469.

يتمحور الاهتمام التمدني في كتابة الطهطاوي في بابين رئيسيين يشكلان مجموع اهتماماته النظرية **محور الإصلاح السياسي التربوي ومحور المنافع العمومية**. ورغم أنه لا يمكن الفصل في مشروع «التقدم التمدني» أو «التقدم المتمدن» بين الحس والمعنى، أي بين المنافع العمومية، والتربية الدينية، والتهذيب الأخلاقي، والممارسة السياسية، فإن مقتضيات مَا نَرُومُ بلوغه من هذه المساهمة تدفعنا إلى الاهتمام فقط **بمشروع الطهطاوي في جانبه السياسي**. وليس معنى هذا أننا سنغفل حديثه، بل أحاديثه الهامة عن المنافع العمومية، بقدر ما يعني أولاً وأخيراً أننا سنفكر في الدلالات والأبعاد السياسية للمنافع بدون أي عناية خاصة بجوانبها الاقتصادية والاجتماعية في مستواها التطبيقي والتقني.

يهمنا إذاً المعتقد السياسي والرؤية السياسية سواء في صورتها المباشرة في «تخليص الإبريز»، أو في صورتها المضمرة في كتابي «المناهج»، و«المرشد الأمين»، وذلك عند حديث الطهطاوي عن المنافع العمومية، عن الزراعة والتجارة والصناعة... ثم عند الحديث عن التربية والتعليم. يترتب عن هذا أن تفكيرنا في نص الطهطاوي لا يتجه نحو الأمور ذات الطابع التقني البرنامجي، بقدر ما يتجه أساسا نحو الفلسفة السياسية الظاهرة أو المستترة، أي **نحو الفلسفة التي توجه البرنامج التطبيقي**، نحن نريد أن نفكر بالدرجة الأولى **في الخطاب السياسي للطهطاوي من حيث منطقه الداخلي** وذلك لاعتقادنا بأهمية المنظور النظري المتماسك أو غير المتماسك في مستوى البرامج والتطبيقات التي تلحقه وتترتب عنه.

حول اللّيبرَالية المُسْتَحِيلة

رابعاً ـ إن الذين يتحدثون عن المنطق الليبرالي للفكر الإصلاحي المتبلور في القرن 19 ـ الطهطاوي وخير الدين التونسي[13] على وجه الخصوص ـ يخلطون

13) انظر دراستنا : الكتابة السياسية عند خيز الدين التونسي، مجلة دراسات عربية، العدد 10 سنة 1983.

بين الاختيار العملي لليبرالية الدولة القائمة على تدبير محدد للفعل السياسي، وبين الفكر الذي واكبها. إنهم يخلطون بين النموذج السياسي الواقعي الذي ارتضاه كل من محمد علي وبايات تونس في مستوى التنظيمات التي باشروها، وبين كتابة الطهطاوي، ومقدمة خير الدين التونسي.

ونحن من خلال مراجعتنا لنصوص الطهطاوي لم نستطع تبين صِحَّة ورجاحة هذا الحكم - ليبرالية الفكر الإصلاحي الناشيء - ومن هنا رفضُنا للتأويل الذي أنتجه مجموعة من المثقفين في مصر في الستينات من هذا القرن في إطار استراتيجية سياسية محددة حيث لُقِّب الطهطاوي في إطار هذه التأويلات بالمفكر الليبرالي، والمفكر الريدكالي، بل انه نُعِتَ أيضا بالمفكر الاشتراكي.[14]

نعتقد أن ما أنجزه الطهطاوي سواء في مشاهدته أو في منتخباته هو عبارة عن عملية تأويل لأحوال بلاد «الإفرنج» وعلومها «البرانية». لقد حاول الطهطاوي في أغلب ما كتب أن يفكر في طرق تدبير الدولة الفرنسية، لكنه مارس هذا التفكير بدون أن يتمكن من التخلي عن نظامه النظري الذاتي والمغلق. إنه رغم مُقامه بباريس، وسعيه للتفكير في فرنسا باعتبارها عالماً متقدماً، لم يستطع أن يتلخص من الشيخ الذي يسكن رأسه.

لقد مَاثَلَ وسَوَّى بين الصُّور التي في ذهنه، والتدابير التاريخية والنسبية في مجال السياسة وشؤون الحكم، واختلطت في كتابته قواعد الماضي بقواعد الحاضر.

لنحاول الوقوف على التسوية التي مارسها الطهطاوي في كتابته بين المفاهيم، وفي سياقها بين المنظومات النظرية، وذلك في إطار تفكيرنا في التقدم

14) من أجل التحقق من هذه النعوت التي يمكن أن يعثر عليها مراجع بعض الكتابات التي أنجزت عن الطهطاوي يمكن الرجوع إلى الأبحاث الآتية :
- لويس عوض : **تاريخ الفكر المصري الحديث** ج II ص 91.
كتاب الهلال رقم 127، القاهرة 1969.

– Anouar Abdel-Malek, **Idéologie et renaissance nationale**, p. 407

وكذلك مقالة أنور عبد الملك : **الوجهة الحضارية للفكر السياسي العربي المعاصر**، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 52 العدد 32 سنة 1984.

التمدني، وهو المشروع الذي بلورته مؤلفاته، من أجل البرهنة على استحالة تشكل المفاهيم الليبرالية ضمن نمط خطابه.

لكتابة الطهطاوي أبعاد وحدود، أما حدودها فتقوم على تأويل معين لتاريخ وفكر الإسلام، ثم لفكر وفلسفة عصر الأنوار، وليبرالية القرن 19 المُركبة. أما أبعادها فلا يمكن حصرها مطلقاً، ذلك أن تعدد إيقاع الفقرات، وتعدد أشكال الاستطراد، ثم الاحتفال بالأشعار المصنوعة أو المنقولة،[15] يؤدي بنا إلى التأكد بأن منطق نُصوصه بلا منطق، وان لا منطق نصوصه يحاول بناء منطق مًّا. إننا أمام سُلاَلَةِ كتابية جديدة ـ وربما قديمة في حلة جديدة، وزمن مستجد ـ ولهذا فإن محاكمتها من حيث منطقها الداخلي يمكن أن يكشف عن نتائج أساسية تعبر عن درجة ومستوى تطور أنظمة الفكر والكتابة في العالم العربي المعاصر.

لا يجب أن نغفل هنا التأكيد على أن حدود نص الطهطاوي لا تهتم بتأصيل النظر بقدر ما تتجه نحو بناء دعوة أو مشروع عملي، ومن هنا اندفاعها في الوصف وفي الاستطراد وفي تجنب الأسئلة الكبرى التي لا تبيح الاستمرار في مماثلة خليفة الله في أرضه بالحاكم الذي يحكم المجتمع المدني.

لم يتمكن الطهطاوي من تجاوز الدرس الأزهري، كما كان يُمارَس في زمنه، وفي الزمن الذي تلاه عندما تخلى محمد علي عنه، وأرسل البعثات إلى أوروبا. إنه بالرغم من عدم عودته إلى الأزهر وبالرغم من إشرافه على مدرسة الألسن واشتغاله بالترجمة ظل تلميذاً وفياً للدرس الأزهري المحدد بخاصية الاجترار وتعليق الأسئلة، لهذا يمتلئ نص الطهطاوي بالنفحة الوعظية، وعظ الدين ووعظ الأخلاق الدينية.

فكيف تمكن هذا الحد ـ نمطية التأويل الطهطاوية ـ من جعل نص الطهطاوي قادراً على رسم مفهوم الحرية والمساواة والحقوق، والدولة وأشكال

15) نحن هنا بصدد وصف ظاهر كتابة الطهطاوي، وهي كتابة تحمل كثيرا من مظاهر النمطية التقليدية في الكتابة مع سعي واضح الابتكار ما يمكن أن يكون عاملا من عوامل تحطيمها استقبالا.

السلط ؟ كيف فكر الطهطاوي في التقدم على وجه العموم ؟ وفي التقدم السياسي على وجه الخصوص ؟

لقد اعتقد بعض الذين قرأوا الطهطاوي قبلنا أن قوة فكر هذا المصلح تكمن في حديثه لأول مرة عن المفاهيم المذكورة حيث حاول دمج هذه المفاهيم ذات الأصول السياسية الأوربية بالفكر العربي المعاصر[16]. وإذا كان من المؤكد أن نصوص الطهطاوي تتضمن مفاهيم سياسية تنتمي بصورة أو بأخرى إلى المعتقد الليبرالي ومناخ عصر الأنوار فإن الباحثين الذين دافعوا عن هذا التأويل لم يتساءلوا عن كيفية تسرب مفاهيم السياسة الليبرالية إلى الخطاب الإصلاحي العربي في القرن الماضي. إنهم لم يفكروا في الكيفية التي باشر الطهطاوي بواسطتها قراءة المفاهيم السياسية الغريبة الحديثة والمعاصرة.

وعندما نحاول ممارسة هذه العملية أي عندما نفكر في كيفية تأويل ودمج المفاهيم كما مارسها الطهطاوي نكتشف اللعبة التي مارس بواسطتها تأويله **للمنظومة السياسية الليبرالية**، كما نكتشف النتائج السلبية لهذه اللعبة، وهي النتائج التي نعتقد **أنها ما تزال تملأ حقل الخطاب السياسي العربي المعاصر** إلى يومنا هذا.

لنحاول إذن القيام بفحص طبيعة هذه اللعبة وتشخيص أعراضها، وذلك بالصورة التي تجعلنا نقف على ما يمكن تسميته بالمخاتلة التي تقوم على **مبدإ مماثلة مفاهيم الفكر السياسي الإسلامي بمفاهيم الفكر السياسي الليبرالي**. ولعل في الأمثلة التي سنحاول تقديمها الآن ما يبرر النتائج والأحكام التي نتوخى الوصول إليها والوقوف عندها.

16) يقول ألبرت حوراني متحدثا عن الطهطاوي : «وهكذا ترك عصر التنوير الفرنسي أثراً دائما في تفكيره وفي التفكير المصري بواسطته». **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص. 92. دار النهار للنشر، بيروت 1968.

1 ـ الملكُ بيْن لُعبَة السُّلطة ومبْدإ الخِلافَة فِي الأرْض

لا يملـك قـارئ نصـوص الطهطـاوي إلا أن يُسجـل حضـور بعض مفـاهيم مُنْتِسْكْيُو مترجمة بمصطلحات السياسـة الإسلاميـة الوسيطيـة، ذلـك أن الطهطـاوي عندما يتحدث عن أشكال السلط لا يترجمها بلغتها، بقدر ما يحاول دمجها انطلاقـا من موقف دفـاعي في المنظور الإسلامي المغلـق. فـالسلطـة التشريعيـة «هي قـوة تـدوين القوانين وتنظيمهـا وترجيح مـا يجري عليـه العمل من أحكـام الشريعـة أو السياسة الشرعية».[17]

ونفس الأمر يمـارسـه الطهطـاوي على مفهوم المُلْـك حيث يتخلى عن لعبـة تقسيم السلطة والسلط، وما يترتب عنها من نتـائج في مجـال الممـارسـة السيـاسيـة ليصبح الأمر في نظره كالآتي : «من مزايا المَلِـك أنـه خليفـة اللـه في أرضـه، وأن حسابه على ربه، فليس عليـه في فعلـه مسؤوليـة لأحـد من رعـايـاه، وإنمـا يـذكر للحكم والحكمة من طرف أربـاب الشرعيـات أو السيـاسيـات برفق ولين، لإخطـاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه، مع حسن الظن به»[18]. لم يستطع الطهطـاوي «أن يعتبر أن الملك قد يكون حاكما بإرادة الشعب وحده، ومع أنه اعترف بـأن للشعب وظيفـة سيـاسيـة مستقلـة إلا أنـه اعتبره في الواقع أداة تُنفـذ الإرادة الإلهيـة».[19] لا يفكر الطهطـاوي في مفهـوم الملـك في إطـار نظريـة تقسيم السلــط كمــا بلـوره خطاب «روح الشرائع»، بقدر ما يفكر فيـه بواسطـة لغـة السيـاسـة الشرعيـة. إنـه لا يدرك مثلا أن «روح الشرائع» هو نتاج تطور الموقف من السلطة في سيـاق التخلي عن امتـداد سلطـة السمــاء في الأرض. الخـلافــة في الأرض، واستخـلاف البشر في الأرض، وحكم السماء للأرض، هي أوليات التفكير في الملك ـ في نص الطهطـاوي

17) **الأعمال الكاملة**. ـ م I ص 516.

18) **الأعمال الكاملة**. ـ م I ص 519 ـ 520.

19) نقلا عن الدكتورة نازك سابايارد، **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**، ص 39. مؤسسة نوفل، بيروت 1979.

ـ حتى عندما يعرض في إطار تقديم نظرية توزيع السلط، ومعنى هذا أننا أمام مماثلة أضداد.

إن ما يسكت عنه النص السياسي للطهطاوي عند حديثه عن الملك وتوزيع السلط هو مفهوم الدولة في المعتقد السياسي الليبرالي، هذا المفهوم الذي يتأسس في إطار مشروع نظري تاريخي مترابط. والتعامل مع هذا المفهوم بمفاهيم السياسة الشرعية كما تبلورت في الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط يقلب الأفكار رأساً على عقب **فلا نتمكن من تطوير مفاهيم السياسة الشرعية، ولا نستطيع تطوير ولا إغناء مفاهيم السياسة الليبرالية.**

2 ـ المُسَاواة : «أُخُوَّة العُبودِية»

تطفو فوق كتابة الطهطاوي أحاديثه عن المساواة، رغم أن البشر درجات، وهم كذلك بفعل ما اكتسبوا، وأن أوليات المعتقد الديني الإسلامي تقتضي التسليم بالتراتب في المعاش والمآل. فكيف نفهم أحاديث الطهطاوي عن المساواة، ونحن نعرف أن هذا المفهوم يقترن بشعار أنواري، ويرتبط بالثورة الفرنسية، كما يتأسس في أفق الاعتراف بالمواطن والمواطنة داخل المجتمع المدني المؤسس كما هو معروف في إطار تعاقدي ؟

قبل الإجابة عن هذا الاستفهام، نريد أن نوضح أن ما يقابل مفهوم المساواة في نصوص الطهطاوي المفهومُ المركب الذي يتحدد في «أخوة العبودية».[20] نحن إذن أمام مفهوم مركب يحيل طرف منه إلى مفهوم قرابي هو «الأخوة»، كما يحيل طرفه الثاني إلى مفهوم مخالف لمجال الحديث عن المساواة وهو «العبودية». ومعنى هذا أن الحديث عن المساواة في خطاب الطهطاوي يقترن بمفهوم العبودية، وهو أمر ينفي كما هو معروف مفهوم المساواة ومفهوم المواطنة. ان

20) يقول الطهطاوي : «ثم إن أخوة العبودية التي هي التساوي في الإنسانية عامة في حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض، التي هي حقوق العباد». **الأعمال الكاملة**. ـ م I ص 319.

مفهوم المواطن كما حَدَّدَه لُوكْ في سياق تطور الفلسفة السياسية الحديث يقتضي التسليم بأمرين اثنين، انه يقتضي التسليم بالحرية الفردية، كما يستلزم الملكية الفردية، ومن هنا فلا عبودية في المساواة.[21]

إن الطهطاوي عندما يُسَوِّي في كتابته بين هذين المفهومين يُفْقِرُهُمَا معاً، ويُعَطِّل إمكانية إنتاج المفاهيم. إنه يشوش على المفهوم الأنواري بمفاهيم وشروح نعتقد أن المفهوم الأول نشأ بتركها وتجاوزها، ومن هنا فإن تأويل الطهطاوي محاصر بمصادر لا تكتفي بخيانة المتطلبات النظري المحايثة للمفاهيم، بقدر ما تبتعد عنها كلية.

3 ـ الحقُوقُ وأُصُولُ الفقْه

تعني الحقوق، كما وردت عند الطهطاوي، في «تخليص الابريز» التحسين والتقبيح العقليين، وهي تتضمن الحقوق المدنية والحقوق المعنوية، لكنه في «المرشد الأمين» يُسَوِّي الحقوق بأصول الفقه عندما يقول : «فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي قواعد عقلية تحسيناً وتقبيحاً يؤسسون عليها أحكامهم المدنية، وما نُسميه بفروع الفقه يُسمَّى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نُسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية».[22]

ماذا يمكن أن نستنتج من هذا القول حسب منطق التفكيك الذي نحدد بصدد ممارسته على كتابة الطهطاوي ؟ يمكن أن نصل إلى أمر واحد أساسي هو أن الطهطاوي لا يلتفت إلى أصول المفاهيم أو «التسميات» حسب تعبيره، لهذا تضم الفقرة السابقة **مجابهة عنيفة بين المصطلح الفقهي والمفهوم السياسي،**

21) راجع الكتاب الثالث من كتاب جون لوك، في الحكم المدني ص 137 ـ 195 ترجمة ماجد فجري. اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت 1959.

22) **الأعمال الكاملة**. ـ م ص 469.

حيث تتم مقابلة مفاهيم أصول الفقه وفروعه، والعدل والإحسان بمفاهيم الحق الطبيعي والحكم المدني والحرية والمساواة... ومرة أخرى تفرغ مفاهيم طرفي المعادلة من محتواها فنواجه خليطاً مُرْبِكاً، خليطا **يُدعم بؤس السياسة في لغتنا وفكرنا، وينعكس بصورة أكيدة على ممارستنا السياسية.**

ولا شك أن من بين أهم أسباب هذه الظاهرة تَغْيِيبُ الأسئلة الجذرية التي يؤدى توفرها إلى قَبُول طرف من أطراف المعادلة ورفض الآخر، وذلك بحكم الأوليات التاريخية والنظرية التي تُوَلِّدُ المفاهيم، وتَسْتَقِرُّ خَلفها. إن نص الطهطاوي عندما يتجنب ـ مثل غيره من نصوص الفكر السياسي في القرن الماضي ـ أسئلة التأصيل لاينتج سوى رُكاماً من المماثلات العمياء.

لن نستمر في تفصيل القول في الجهاز المفهومي الذي رَكَّبَه الطهطاوي. ذلك أن المماثلة التي تُسوي بين الحدود المتناقضة يمكن أن نعتبرها بمثابة آلية تفكيرية ملازمة لأغلب مَا كَتَبَ، حيث نجد بالإضافة إلى كل ما سبق ـ ودائما على سبيل المثال لا الحصر ـ خلطاً بين مفهوم الأمة ومفهوم الوطن، بين مفهوم الوطن ومفهوم الدين،[23] حيث تختلط الجغرافيا بالعقيدة ويختلط المفهوم السياسي الليبرالي، بالمفهوم الديني. يمكن أن نشير أيضا إلى أن الطهطاوي يجمع في خطابه بين مفهوم أبناءِ الوطن (المواطنين) ومفهوم الرعية،[24] وذلك بدون أن تَرِدَ في كتابته كلمة مجتمع،[25] كما أنه يخلط بين مفهوم الحرية ومفهوم الرخصة.[26] إن غايتنا من وراء الأمثلة الأولى، والإشاراتِ السريعة الثانية هي محاولة فك التشابك في مفاهيم الطهطاوي وذلك من أجل إبراز معاني التمدن وحدود التقدم

23) Ernest Casairer, **la philosophie des lumières**, pp. 239-235.

24) نقرأ في كتاب الدكتورة نازك سابايارد **الرحالون العرب وحضارة الغرب** ما يلي : «استخدم الطهطاوي لفظة «الرعية» و «الأهالي» أو «أبناء الوطن» في أبحاثه السياسية، ولم يستخدم لفظة «الشعب» بمعناها «الحديث» ص 52 (مرجع مذكور).

25) يتحدث الطهطاوي أحياناً عن «الجمعية التأنسية» باعتبارها مرادفا لمفهوم «المجتمع».

26) **الأعمال الكاملة**. ـ م II ص 437 ـ 438.

الذي يرومه. لقد بَدَا لنا أن نص الطهطاوي يتشكل من مزيج غريب من اللغة السياسية حيث يستحضر النصُّ المصطلحَ الفقهيَّ، والمفهومَ السياسيَّ الليبراليَّ، والآيةَ القرآنيةَ، والجدلَ الكلاميَّ العتيقَ، وتاريخَ الطرائف، والمنتخباتِ، وروايةَ وصناعةَ الأشعار، كل هذا في عبارة مجنّسة، مُلْغِزة أحياناً، مخففة أحياناً من ثقل الجناس في استحياء، حيث يقل التفكير بالكلمات وإيقاعها ليبدأ التفكير بالكلمات، والصور، والمفاهيم، ومستلزمات البرهنة حسب مقتضيات السياق[27].

أما فيما يتعلق بقضيتنا الأساسية في هذا البحث فإن كتابة الطهطاوي السياسية تدخل في باب قلب المقاصد والمعاني، والقفز فوق أوليات ومبادئ المنظومات. ومن أجل مزيد من التأكيد على هذه الخلاصة نورد عنصرين يدعمان حكمنا السابق.

أولهما أن الطهطاوي لم يكن يفكر في أوليات ما يكتبه، من هنا تسليمه بأوليات متناقضة لا تقبل التصالح تماماً، انه يقول في «المرشد الأمين» : «فإن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مَدَّن بلاد الدنيا على الإطلاق... وجميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهل باقي الأمم المتمدنة إليها وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قَلَّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بُنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مَدَارُ المعاملات».[28] أما الأمر الثاني فإنه يدعم روح الأمر الأول، حيث نَعْثُر في نصوص الطهطاوي على نقد عنيف للعقل والعقلانية «إن كُتُب الفلسفة بأسرها محشوة بكثير من البدع (....) وعلى من أراد الخوض في لغة الفرنساوية المشتملة على شيء من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسنة حتى لا يَغْتَرَّ بذلك وَيفْتُرَ عن اعتقاده وإلا ضَاعَ يقينه».[29]

27) انظر ديباجة كتاب المناهج في المباهج. ـ م I ص 247
28) **الأعمال الكاملة**. ـ م II ص 469.
29) **الأعمال الكاملة**. ـ م II ص 159 ـ 160.

تؤكد هذه الفقرة مسألة انتفاء مُسَاءَلَة الأوليات والجذور في نص الطهطـاوي. إنه لم يتبين الطابع الفلسفي العقلاني الذي يشكل لحمة المعتقد السياسي الليبرالي، بل إنـه لم يتمكن من إدراك أن التـأصيل النظري السيـاسي منـذ هُوبْـزْ إلى رُوسُـو ومروراً بلُوكْ وسْبِينُوزَا قد تم بنـاء على تقويض اللاهوت السيـاسي، وبـالتـالي فـإن مفاهيم «Leviathan» اللڤيتان الحـديث، والحكم المـدني، والتعـاقـد الاجتمـاعي لم تتأسس إلا بزحزحتها لتركة الحق الإلهي، ومفاهيم السياسـة الوسيطيـة التي ربطت زمنا طويلا مَصِير الأرض بمصير السماء.[30]

لقد كان دمج المفاهيم في كتابه الطهطاوي يسلم بشمولية التمـدن الإسلامي، حيث يصبح التقدم في العمران بمثابة سعي يستمد أصوله من الماضي، وهنـا تَتَحَوَّل الفلسفـات العقـلانيـة التي نشـأ في حضنهـا مفهومُ التقـدم إلى مجرد «حشـوات ضلالية»،[31] ونكون في النهاية أمام موقف دفـاعيٍّ يعلي من شـأن اللاهوت، ويَعُـدُّ التقدم في المنافع العموميـة، وفي نشر التربيـة الـدينيـة، أي تقـدم الحِسِّ والمعنى، مجرد **انتصار لإرادة الله في الأرض، وعود جـديـد إلى منطق الكسب في الأخلاق، وأولوية الخلافة في السياسة.**[32] وهو قلب لأوليات مفاهيم السياسـة الليبرالية والفلسفة التاريخية التي واكبتها.

هنا يحق لنا أن نتساءل ونكتفي بالسؤال: لماذا يغفل دارسو الطهطاوي كتابـه «نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز» رغم أنـه ألفه في نهـايـة حيـاتـه ؟.[33] مرة أخرى : كيف نفسر ما حدث ؟ أي كيف نفسر صورة النص الذي قمنا جزئيـا بفـك جانب من مغلفاته واستنطاق جملة من مفاهيمه ؟

30) انظر ما يدعم هذا الموقف في كتاب الدكتورة نازك سبايـارد. **الرحـالون العرب وحضـارة الغرب** ص 457 ـ مرجع مذكور.

31) **الأعمال الكاملة**. ـ م II ص 159.

32) راجع كتاب الأستاذ عبد الله العروي. **مفهوم الدولة**. ص 134. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981.

33) يمكن معرفة مضمون ومحتوى هذا الكتاب من خلال الفصل الذي خصصه له الـدكتور فـاروق أبو زيـد في كتـابـه **عصر التنوير العربي** ص 37 ـ 59، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1978.

حَولَ عوائِق وصعُوبات اللِّيبرالية فِي الفكْر العَربيِّ المُعَاصِر

خامسا ـ لم تكن كتابة الطهطاوي مجرد كتابة تصف ما شاهده في رحلته إلى باريز، أو تجمع المنتخبات من أجل طلبة المدارس لتشكيل ذهنياتهم، وَبَثٌّ ما يمكن أن يعتبر وسيلة لدعم أخلاق مواكبة للدولة الجديدة، بقدر ما قدمت في نظرنا صورة واضحة عن شكل **تَسَرُّبِ المعتقد الليبرالي** والمفاهيم السياسية الليبرالية **إلى الفكر العربي المعاصر** في بداية نشأته.[34]

أنتج هذا الشكل في نظرنا نصاً انتقاليا مُركّباً، لكنه قبل وبعد ذلك أنتج نصاً تعيساً. إنه نص مركب وذلك لتأرجحه بين المأثور واللغة السياسية الجديدة. وهو نص انتقالي لأنه مارس الترجمة والتأويل بدون مراعاة الأصول، وبدون رؤية تاريخية ونقدية تتيح التمييز بين الحدود المتناقضات ومن هنا فإن الطابع فإن الطابع المركب للنص السياسي العربي المعاصر لايمكن اعتباره أبداً دليل قوة نظرية، بقدر ما يعد حسب اعتقادنا عاملاً من عوامل عقم الفكر السياسي في عالمنا وهنا بالضبط تكمن تَعَاسته.

ولا تتعلق المسألة في نهاية التحليل بالطهطاوي بقدر ما تتعلق **بجزء كبير من الإنتاج النظري السياسي في العالم العربي**. إنها إذاً ترتبط بالإبْستِمي السائد، حيث نعثر على هذا النمط من الكتابة، وهو نمط كما نعرف حُكِمَ وما زال محكوماً بشروط تاريخية وآليات عقلية عاقته، وما تزال تحد من طموحه في الإبداع والابتكار والمغامرة. يتعلق الأمر إذاً بعوائق النص السياسي العربي وهي

34) يوضح الأُستاذ عبد الله العروي موقفه من المثقفين الذي تبنوا بشكل أو بآخر جوانب من المعتقد الفكري الليبرالي في مطلع القرن الماضي، فيقول : «بيد أن الليبراليين العرب كانوا يعيشون ظرف القرن الثامن عشر وهم يعاصرون أحوال القرن التاسع عشر فنتج عن ذلك عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي. لم يستطيعوا أن يميزوا بين المراحل التي ذكرناها (...) وأن يفرقوا بين الجذور الثابتة والأصول القارة (...) بعبارة أخرى لم يجروا على المنظومة الفكرية الليبرالية فحصا نقديا بالمعنى الفلسفي». **مفهوم الحرية** ص 52. المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء 1981.

عوائق نظرية، وصعوبات تاريخية، يمكن المساهمة في تشخيصها وتحديد بعض أوجهها.[35] أما العوائق النظرية فتتجلى في نقطتين أساسيتين :

1 ـ هيمنة المعتقد الديني الذي يتضمن أوليات مختلفة عن أوليات الحداثة السياسية الليبرالية، ومعناه أننا أمام نمطية في الكتابة تُرتب قواعدَها في إطار الابستمي اللاهوتي.

2 ـ اللجوء إلى آلية المماثلة والقياس ـ كنتيجة للنقطة الأولى ـ بدل التأصيل والسؤال، وذلك بناء على جعل الدين أشمل من كل عناصر نظرية سياسية تاريخية مُمكنة، مما يحول الكتابة إلى كتابة دفاعية، ويُبْعد عنها حيوية وخصوبة السؤال، ومن هنا سقوطها في السطحية والتناقض...

أما الصعوبات التاريخية، أي صعوبات عدم التشبع والتمثل التاريخي والنقدي المبدع، فيمكن تلخيصها فيما يلي :

1 ـ ظرفية التأخر التاريخي بكل ما نتج عنها وما زال ينتج عنها في تَلاَفيفِ المجتمع العربي من شلل ونكوص.

2 ـ هيمنة القوة الأوروبية، أو بدايات هيمنتها في زمن الطهطاوي، مما يعني محاصرة الاستقلال الذاتي التاريخي، ودمج العالم ضمن دائرة سوق اقتصادية ثقافية سياسية موحدة، لكنها غير متكافئة. لقد وزعت الأدوار، واستمرت أوروبا مركزاً لكل إبداع ممكن، والدول التابعة مركزاً لكل تَشْوِيهٍ وتَبَعية ممكنة ليس في الاقتصاد وحده، بل في الفكر والسياسة أيضا.[36]

35) حاول صلاح عيسى في كتابه الهام عن **الثورة العُرابية** تعليل عوائق وصعوبات الفكر العقلاني الليبرالي في مصر في القرن الماضي بالصورة الآتية : «على أن العقلانية المصرية قد ولدت مأزومة شأنها في هذا شأن كل معطيات الفكرة الليبرالية في مصر، وقد شاركت عوامل ثلاثة في تأزيم موقفها. أول هذه العوامل أن ظهورها لم يواكب ظهور صناعة مصرية (...) أما العامل الثاني، فهو أن العقلانية كانت تصارع مناخا فكريا تراكم تخلفه، فالعقل الديني التقليدي كان قد تكلس (...) على معطيات ثابتة (...) أما العامل الثالث فهو تخلف البرجوازية المصرية ونموها متأخرة عدة قرون على نظيراتها الأوروبيات».
نقلا عن كتاب **الثورة العربية**، ص 234. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972.

36) انظر كتابنا **سلامة موسى وإشكالية النهضة**. ص 21 ـ 44، دار الفارابي، بالاشتراك مع المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982.

ها نحن إذن بعد تحليلنا لدلالات النص المكتوب، وتأويلنا لمقاصده ومراميه البعيدة، نحاول أن نفكر في أطره المرجعية، وذلك من خلال تفكيرنا في عوائقه النظرية وصعوباته التاريخية والواقعية. ولا شك أن هذا التفكير سمح لنا بكشف استحالة المماثلة بين ما لا يمكن المماثلة بينه، ولم تعد هشاشة النص السياسي الذي كتبه الطهطاوي أمراً يتعلق بالمُؤلِّف، بقدر ما أصبحت جزءاً من بنية كتابة ما تزال مظاهرها تملأ محيط النظر العربي السياسي إلى يومنا هذا. فكيف نُكَسِّرُ دائرة السياسة الشرعية، والتسطيح السياسي، والخلط بين المفاهيم ؟

عثمان بناني

النشاط السياسي للوطنيين المغاربة بالقاهرة في عام 1947

قبل الخوض في الموضوع الذي أتشرف بتقديمه في هذه الندوة الخاصة بتكريم أستاذنا الكريم العلامة السيد محمد المنوني أود الإدلاء بملاحظتين خاصتين بالعنوان.

الملاحظة الأولى خاصة بكلمة «المغاربة»، **والملاحظة الثانية** خاصة بعام «1947».

فبالنسبة لكلمة «المغاربة»، فإننى أقصد بها هؤلاء الذين كان عرب المشرق يطلقون عليهم هذا الإسم في سنة 1947، بل وحتى بعد ذلك بسنوات عديدة، وهؤلاء هم «التونسيون والجزائريون والمراكشيون». فالمشارقة كانوا يستعملون كلمة «المغرب» للدلالة على المنطقة التي تضم «تونس والجزائر ومراكش»، ويسمون سكان هذه المنطقة بالمغاربة. ولذلك فإن «رواق المغاربة» الذي ما زال حتى الآن بجامع الأزهر الشريف هو رواق للشمال افريقيين جميعا، وليس للمراكشيين فقط.

ولم يقتصر هذا الاستعمال على المشارقة وحدهم، بل إنه حتى الوطنيين من أقطار المغرب العربي الثلاثة الذين كانوا في المشرق حتى سنة 1956، ساروا على نهج المشارقة، فنجد السادة محمد بن عبد الكريم الخطابي وعلال الفاسي وعبد الخالق الطريس ويوسف الرويسي والحبيب ثامر ومحمد بن عبود رحمهم الله جميعا والحبيب بورقيبة وعبد الكريم غلاب وغيرهم في جميع ما كتبوه في

المشرق عن المغرب العربي، يستعملون هم أيضا كلمة «المغاربة» للدلالة على مواطني تونس والجزائر ومراكش، وكانت كلمة «مراكش» بالنسبة لهم كما بالنسبة للمشارقة تدل على «المغرب الأقصى»، أي على «المملكة المغربية». أما بالنسبة لعام 1947، فإنني لا أعتبرها سنة مستقلة بذاتها ومنفصلة أحداثها عن الأحداث التي جاءت قبلها وبعدها، فإن هذا بالطبع مستحيل، ولكنني أعتبر أنه قد حصلت في هذه السنة أحداث هامة جعلت منها سنة تحول وانطلاق لقضية «المغرب العربي» في المشرق، ومرحلة جديدة في تاريخ الوطنيين الذين حجوا إلى الشرق العربي من المغرب العربي، ويمكن تعداد هذه الأحداث على الشكل التالي :

أولا : انعقاد أول مؤتمر للمغرب العربي في فبراير 1947.

ثانيا : رحلة المغفور له جلالة الملك سيدي محمد بن يوسف إلى طنجة في أبريل 1947.

ثالثا : لجوء الأمير محمد بن عبد الكريم الخطابي إلى مصر في 31 ماي 1947.

رابعا : تأسيس لجنة تحرير المغرب العربي في دسمبر 1947.

وقد نلاحظ أنه إذا كانت الأحداث الخاصة بمؤتمر المغرب العربي ولجوء محمد بن عبد الكريم الخطابي ولجنة تحرير المغرب العربي متضمنة في مجموعها النشاط السياسي للوطنيين المغاربة في مصر في سنة 1947، فإن رحلة المغفور له جلالة الملك سيدي محمد بن يوسف لا علاقة لها بهذا النشاط، ولهذا أشير إلى أن هذه الرحلة التي تمت في ظروف نعرفها جميعا، والتي كانت لها أهمية قصوى في داخل المغرب وخارجه على حد سواء، لعبت دورا هاما في دعم النشاط السياسي للوطنيين المغاربة، بل وأصبحت مرجعا يَرجع إليه هؤلاء الوطنيون عند الحديث عن «وحدة مراكش»، كما أصبحت خطبة صاحب الجلالة المغفور له سيدي محمد ابن يوسف في طنجة، دليلا يستعملونه لدى جامعة الدول العربية ومع الشخصيات والقوى السياسية في المشرق للدلالة على عروبة «مراكش» وعلى رغبتها في

الانضمام إلى حظيرة الجامعة العربية. ولـذلـك اعتبرت هـذه الرحلـة ضمن الأحـداث التي تركت بصماتها وآثارها على النشاط السياسي للوطنيين المغاربة في القاهرة في سنة 1947.

ويَكفى للدلالة على أهمية هذه السنة أن أشير إلى أنه ولأول مرة في تاريخ المغرب العربي، اجتمع حول مائدة واحدة للحديث عن مشاكل هذا المغرب محمد ابن عبد الكريم الخطابي وعلال الفاسي وعبد الخالق الطريس والحبيب بورقيبة ويوسف الرويسي والحبيب ثامر، وهؤلاء زعماء لعب كل منهم دورا هاما في تاريخ بلاده. وربما يكون من المفيد ـ قبل الخوض في الحديث عن نشاط المغاربة في سنة 1947 ـ إعطاء نظرة موجزة عن العلاقات التي كانت قائمة بين المغرب والمشرق، وبما أنه من غير الممكن التعمق كثيرا في تاريخ هذه العلاقات تلافيا للإطالة أولا ولضيق الوقت ثانيا، فإنني سأكتفي بالحديث عن هذه العلاقات في الثلاثينات من هذا القرن، أي في السنوات التي لم يعد المغرب يكتفي بإرسال الحجاج، وإنما بدأ الوطنيون يرسلون الطلبة إلى مدارس ومعاهد الشرق العربي وجامعاته ويحاولون ربط العلاقات مع رجالاته، وهي السنوات التي بدأت بحادثة الظهير البربري وما ترتب عنها من أحداث في «مراكش»، هذه الأحداث التي وجدت لها صدى في المشرق العربي بصفة عامة وفي مصر بصفة خاصة.

ونلاحظ هنا أن الاستعمار كان دائما يعرقل أي اتصال بين المغرب والمشرق، بل حتى بين بلدان المغرب العربي المُقَسَّمة، بل حتى بين أجزاء «مراكش» التي كانت مقطعة الأوصال. وتكفي الإشارة إلى أن الذهاب إلى الحج من «مراكش» عن طريق البر كان يتطلب عبور مناطق تستعمرها فرنسا ومناطق أخرى تستعمرها إيطاليا، ومناطق ثالثة تستعمرها ابريطانيا.

إلا أنه رغم المحاولات الاستعمارية لمنع وعرقلة أي اتصال بين المغرب والمشرق، فقد كان هناك اتصال قائم ومستمر وبصفة خاصة من جانب المغاربة، وذلك بفضل مجهودات ووعي بعض كبار الوطنيين، وبفضل الحجاج الذين كانوا

يذهبون إلى الحج، وكانوا يرجعون ومعهم بعض المعلومات والأخبار، ومنهم من الفقهاء من كان يحمل معه بعض الكتب والجرائد والمجلات، كما كان هناك الطلبة المغاربة الذين كانوا يعودون إلى أوطانهم في العطل، وأشير إلى أن المراكشيين على الخصوص بدأوا يهتمون منذ سنة 1928 بتكوين البعثات الطلابية وإرسالها للدراسة بالمشرق[1]، كما كانت بمصر، بصفة خاصة، جالية مغربية كبيرة ولبعض أفرادها علاقات وطيدة مع عائلاتهم بالمغرب، كما كانت بعض الكتب والمجلات والجرائد الشرقية تصل إلى المغرب العربي، ولذلك كان المغاربة على اطلاع على أحوال المشرق أكثر من إطلاع المشارقة على أحوال المغرب.

كان اهتمام المشارقة بالمغرب وبصفة خاصة بمراكش قد بدأ يتنامى عندما أصبحت للحرب الريفية شهرة عالمية، وبدأت الصحافة الدولية تتحدث عنها، بل وألفت بعض الكتب حولها، ولكن هذا الاهتمام تلاشى عندما تم القضاء على الثورة الريفية سنة 1926 إلى أن صدر الظهير البربري سنة 1930.

كان لصدور الظهير البربري صدى واسع في المشرق العربي وخاصة في مصر، وقد قامت وبصفة خاصة جمعيات الشبان المسلمين وجمعيات الهداية الإسلامية ـ التي كان يشرف عليها بعض علماء الأزهر من المغاربة الذين هاجروا إلى مصر أثناء الحرب العالمية الأولى ـ بدعاية واسعة تزعمها علماء الأزهر الذين اتهموا فرنسا بانتهاج سياسة صليبية في «مراكش»، وتشكلت في القاهرة «اللجنة الشرقية للدفاع عن مراكش»، وقامت بنشر كتيب بعنوان «أخطار السياسة البربرية»، وبعد ذلك مباشرة انعقد المؤتمر الإسلامي العام من أجل القضية الفلسطينية بالقدس سنة 1932، وقد اشترك فيه مندوبون من تونس والجزائر ومراكش، وقدم الوفد المراكشي تقريرا للمؤتمر عن حالة الاستعمار في مراكش، وهو التقرير الذي نشر فيما بعد في القاهرة بعنوان : «فرنسا وسياستها البربرية»[2].

1) الطيب بنونة : **نضالنا القومي** في الرسائل المتبادلة بين الأمير شكيب أرسلان والحاج عبد السلام بنونة. (طنجة، مطبعة دار أمل، 1980). ص 11.

2) علال الفاسي : **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**. (تطوان، دار الطباعة المغربية، «د. ت»). ص 148.

وتدعمت الاتصالات بين المشرق والمغرب وخاصة مع مراكش قبيل الحرب العالمية الثانية، وذلك بعد أن انتهجت اسبانيا سياسة انفتاح في المنطقة الخليفية وسمحت بإرسال بعثات من الطلاب إلى مصر، وأقامت «بيتا للمغرب» بالقاهرة ليكون مأوى لبعض الطلاب، وفتحت مركزا ثقافيا بالقاهرة لنشر بعض الكتب المراكشية والأندلسية بمساعدة مؤسسة نشر رسمية مصرية. وفي نفس هذه الفترة في منطقة الحماية الفرنسية، كانت سياسة إرسال الطلبة للمشرق العربي قد أصبحت من الاختيارات القارة «للحزب الوطني لتحقيق المطالب المغربية» الذي تأسس في أبريل 1937[3]، كما أسس هذا الحزب «لجنة حماية فلسطين والأماكن المقدسة» وكانت هذه اللجنة تعيد نشر المنشورات التي تصلها عن القضية الفلسطينية من المشرق، كما كانت تفتح الاكتتابات وتبعث الاحتجاجات. وكانت هذه اللجنة من قنوات الاتصال بين المشرق والمغرب.

وقد كانت بعثة الطلبة الذين بعثتهم الحركة الوطنية المراكشية إلى مصر سنة 1937 هي اللبنة الأولى من عملية إنشاء مركز قار للدعاية للقضية المراكشية في المشرق العربي، وهو الموضوع الذي سنشير إليه فيما بعد.

انقطعت الاتصالات بين المشرق والمغرب بعد انفجار الحرب العالمية الثانية، وحتى الحجاج لم يعد في إمكانهم التوجه للديار المقدسة، إلا أن تطورات خطيرة بدأت تحدث في بلدان شمال افريقيا وخاصة بعد هزيمة فرنسا في الحرب، وبدأت الحركات الوطنية التي كانت تدعو إلى الإصلاح من أجل الحصول على الاستقلال، تدعو إلى الاستقلال من أجل القيام بالإصلاح. وبدأت الحركات الوطنية تتطلع عندئذ إلى مصر باهتمام من نوع آخر يختلف عن اهتمامها السابق، لأن العاصمة المصرية كانت قد أصبحت في هذا الوقت مركزا حيويا ورئيسيا للاتصالات العربية من أجل إنشاء جامعة للدول العربية. وسوف لن أحاول هنا التطرق إلى دوافع إنشاء هذه الجامعة في ذلك الوقت ولا الإشارة إلى الخلفيات السياسية

3) نفس المرجع، ص 206.

الدولية وخصوصا الإنجليزية التي ساعدت على تأسيس الجامعة، وإنما المهم بالنسبة لنا أن عرب المشرق بدأوا يجتمعون للتفكير في كيفية جمع شملهم تحت قبة هيئة واحدة، وكان يقود هذه العملية ويلعب فيها دورا أساسيا المصريون والسعوديون والعراقيون.

كان الوطنيون المراكشيون بالقاهرة هم أول من أدرك أهمية المفاوضات التي تجري لتأسيس جامعة للدول العربية، وربما يكون السبب في ذلك أنهم كانوا أكثر اهتماما بما يجري في مصر من التونسيين والجزائريين، ولأنهم كانوا منظمين سياسيا ومرتبطين تنظيميا بقواعد حركتهم الوطنية داخل بلادهم، ولذلك فكروا قبل غيرهم في إيجاد الأداة التي تسمح لهم بإبراز قضيتهم والتعريف بها بشكل رسمي لدى الأوساط العربية بالقاهرة[4]. وهكذا أنشأ الوطنيون المراكشيون في أواخر سنة 1943 أول هيئة منظمة ذات مقر ثابت، وسموها «رابطة الدفاع عن مراكش في مصر»، وكان برنامجها :

- المطالبة باستقلال مراكش تحت رعاية الملك.
- ضمان وحدة الأراضي المراكشية وعدم اقتطاع أي جزء منها.
- الانضمام لجامعة الدول العربية.
- التعريف بقضية مراكش الوطنية وعرضها على الرأي العام العربي ودوائر الحلفاء.
- الدفاع عن رجال الحركة الوطنية في مراكش والمطالبة بإبعاد المبعدين منهم وإطلاق سراح المعتقلين فورا[5].

ويجب أن نلاحظ أن الحركات الوطنية التونسية والجزائرية كان لا وجود لها تقريبا بالقاهرة، حيث لم يكن هناك ممثلين لهذه الحركات يقومون بالتعبير

4) من أبرز هؤلاء السادة عبد الكريم غلاب وأحمد بن المليح وعبد المجيد بن جلون وعبد الكريم بن ثابت ومحمد بن عبد الله وعبد السلام بناني ومحمد بن عبود ومصطفى بن عبد الوهاب وأحمد الوزاني.

5) الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ص 232.

عن مطامحها ونشر أهدافها والإعلان عن أنشطتها، مما أدى في نهاية الأمر إلى جهل المشارقة بحقيقة الأوضاع في تونس والجزائر.

نعم، كان هناك جزائريون وتونسيون، إلا أن معظم هؤلاء كانوا من اللاجئين القدامى، أو من الحجاج الذين استقروا بمصر، ولم تكن تربط هؤلاء الأفراد بالحركات الوطنية في تونس والجزائر أية روابط تنظيمية.

كان المراكشيون يأملون بتأسيس رابطتهم بمصر، أن تفتح الجامعة العربية أبوابها لهم، ومن أجل دعم موقفهم انضموا لـ «جبهة الدفاع عن شمال افريقيا» التي تأسست في نوفمبر 1944 والتي كانت برئاسة الشيخ محمد الخضر حسين، وهو عالم تونسي هاجر للقاهرة في الحرب العالمية الأولى، وأصبح شيخا للأزهر في الثلاثينات، وكانت الجبهة تضم بعض شيوخ الأزهر ومجموعة من المهاجرين المغاربة[6].

وقد اعتقد المراكشيون بالقاهرة أن انضمامهم لهذه الجبهة التي يدعمها المصريون سَتُقَرِّبُهُم من مراكز التقرير بالقاهرة لإسماع مطالبهم، إلا أن ذلك لم يؤد إلى أي نتيجة، حيث أن المفاوضات العربية انتهت يوم 22 مارس سنة 1945، وأعلن أنه لن تفتح أبواب الجامعة إلا للبلدان العربية المستقلة فقط. وهكذا لم يوقع ميثاق الأمم العربية المستقلة سوى مصر والعراق والمملكة العربية السعودية واليمن وشرق الأردن.

كانت السياسة الفرنسية وخاصة في سنتي 1944 و1945 قد اقنعت الوطنيين المغاربة أنه لا أمل في إقناع فرنسا بالحفاظ على وعودها وعهودها لهم في بداية الحرب العالمية الثانية، وأن المفاوضات مع الفرنسيين لم تعد مفيدة لأن موقف فرنسا الواضح كان يتلخص في نقطتين :

الأولى : إن مشاكل تونس والجزائر ومراكش هي مشاكل تخص فرنسا وحدها فقط.

6) الرشيد ادريس : ذكريات عن مكتب المغرب العربي في القاهرة. (ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1981). ص 13.

الثانية : إن مشاكل هذه البلدان لا يمكن حلها إلا في دائرة الاتحاد الفرنسي التي كانت تدعو إليه.

ولذلك بدأ الوطنيون المغاربة يرون أنه أصبح من اللازم أكثر من أي وقت مضى الالتجاء إلى عرب المشرق المستقلين أصدقاء الحلفاء، وإلى الحلفاء أنفسهم للضغط على فرنسا لمنح الاستقلال لمستعمراتها في شمال افريقيا. وكان أكثر هؤلاء اقتناعا بهذا الاتجاه الزعيم التونسي الحبيب بورقيبة الذي غادر تونس في اتجاه القاهرة في 26 مارس 1945 أي بعد أربعة أيام فقط من توقيع ميثاق الجامعة العربية وذلك بعد أن عمت تونس في بداية سنة 1945 حملة قمع عنيفة، بحجة أن الوطنيين التونسيين قد تعاملوا مع دول المحور[7]، وقد وصل إلى القاهرة في 26 ابريل 1945 بعد مغامرة صحراوية في صحراء ليبيا ومصر.

كان لمجيء بورقيبة دور هام جدا في توجيه الاهتمام أكثر فأكثر في المشرق العربي إلى ما يجري في المغرب العربي، وقد تدعم هذا الدور بوصول وفد المنطقة الخليفية في 7 فبراير 1946 للانضمام للجنة الثقافية لجامعة الدول العربية. ويجب أن نلاحظ أن هذا الانضمام للجنة الثقافية لم يكن يعني قبول مراكش كعضو عامل وكامل العضوية في الجامعة العربية. ولكن بوصول هذا الوفد تدعمت المجموعة المراكشية وازدادت فعالية نشاطاتها، وبدأت هذه المجموعة من خلال الوفد الرسمي تلعب دوراً هاماً في تعريف المسؤولين العرب في مختلف اجتماعات الجامعة العربية بقضايا الاستعمار والنضال من أجل الاستقلال في بلدان المغرب العربي، وبضرورة قبول تونس والجزائر ومراكش في الجامعة العربية كأعضاء كاملي العضوية.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن موقف الحركات الوطنية في تونس ومراكش كان موحدا فيما يتعلق بطلب الاستقلال والانضمام للجامعة العربية، ففي تونس لم يكن هناك مشكل فيما يتعلق بهذا الموضوع داخل الحزب الحر الدستوري، وفي

(7 Bourguiba, Habib : **La Tunisie et la France.** (Paris, julliard, 1954). p.188.

مراكش كان هناك اتفاق كامل حول نفس الموضوع بين حزب الاستقلال في الجنوب وحزب الإصلاح في الشمال، وعندما أطلق سراح المغفور له الزعيم محمد بن الحسن الوزاني، جرت محادثات بين حزب الشورى والاستقلال وحزب الاستقلال، وانتهت هذه المحادثات التي أشرف عليها شيخ الإسلام مولاي العربي العلوي إلى اتفاق على برنامج عمل، وَوُضع ذلك البرنامج في شكل ميثاق، وقد جاء البند 12 منه وهو خاص بالجامعة العربية : «الاستعانة بالجامعة العربية لتحقيق استقلال المغرب والسعي لتعجيل الدخول في حظيرتها»[8]. أما بالنسبة للجزائر فقد كان هناك خلاف قائم بين حزب فرحات عباس وهو «حزب الاتحاد الديموقراطي للبيان الجزائري» وحزب الحاج أحمد مصالي «حزب الشعب»، إذ كان الأول يسعى للاتفاق مع فرنسا على إدخال إصلاحات في إطار الاتحاد الفرنسي، وكان الثاني يسعى ويطالب بالاستقلال. وهذا جعل الموقف يبدو متذبذبا وغير واضح في مصر وداخل الجامعة العربية، كما أنه أثر على نشاط الجزائريين والمتعاطفين مع قضيتهم في القاهرة.

في منتصف عام 1946، بدأت تلتجئ للقاهرة جماعات الوطنيين المغاربة وخاصة من التونسيين والجزائريين الذين كان البعض منهم قد هاجر إلى أوربا عند انفجار الحرب العالمية الثانية وعاش مدة في مدريد وبرلين وروما وباريس، وكان من ضمن هؤلاء عناصر قيادية من الحزب الحر الدستوري التونسي وأعضاء من جمعية علماء الجزائر وحزب الشعب الجزائري الذين انضموا لأحد قادة الحزب وهو الشاذلي المكي الذي كان قد التجأ للقاهرة في منتصف عام 1945 وأخذ يعمل منذ ذلك الوقت باسم حزب الشعب الجزائري. وقد اصبحت المجموعة التونسية عندئذ أقوى مجموعات وطنيي المغرب العربي، حيث التفت حول الزعيم بورقيبة نخبة من الزعماء التونسيين الذين كانت لهم تجربة طويلة في تونس وفي أوربا وخاصة

8) الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ص 413.

في برلين أيام الحرب العالمية الثانية[9]. وبدون مبالغة يمكن القول إن المجموعة التونسية كانت هي التي تقود نشاط الوطنيين المغاربة بالقاهرة من منتصف سنة 1946 إلى وصول محمد بن عبد الكريم الخطابي إلى القاهرة في نهاية ماي 1947. وقد بدت القاهرة في أواخر سنة 1946 وكأنها خلية نحل مغربية وعاصمة شرقية للحركات الوطنية المغربية المطالبة بالاستقلال، حيث كان بها في هذا الوقت ثلاثة مكاتب رسمية للحركات الوطنية المغربية، وهذه المكاتب هي :

- مكتب رابطة الدفاع عن مراكش في مصر.
- مكتب الحزب الحر الدستوري التونسي.
- مكتب حزب الشعب الجزائري.

9) من أهم هؤلاء جميعا يوسف الرويسي و د. حبيب ثامر. أما عن يوسف الرويسي، فقد كان يعتبر من أبرز قادة الحزب الحر الدستوري التونسي، وقد استطاع الهروب من تونس في منتصف سنة 1943 بعد فترة اعتقال طويلة، ووصل إلى برلين في أكتوبر 1943، وهناك افتتح مكتبا للدعاية لشؤون شمال افريقيا وأصدر جريدة تهتم بنفس الموضوع. وقد قام يوسف الرويسي بدور هام في الدعاية ضد فرنسا وسط المغاربة في أوربا وخاصة وسط العمال والجنود الذين كانوا يحاربون مع القوات الفرنسية ضد ألمانيا. وتعاون الرويسي تعاونا وثيقا مع المفتي الفلسطيني الحاج أمين الحسيني، وسعى معه لدى وزارة الخارجية الألمانية من أجل إطلاق سراح محمد بن عبد الكريم الخطابي. وعند انتهاء الحرب العالمية الثانية، تمكن الرويسي من الهروب من ألمانيا، وبدعوة من بعض العرب السوريين الذين عمل معهم في برلين، التحق بدمشق وهناك افتتح مكتبا للمغرب العربي وأصدر جريدة تهتم بالدعاية للحركات الوطنية في شمال إفريقيا وبفضح السياسة الفرنسية في هذه المنطقة. كان يوسف الرويسي يؤمن إيمانا حقيقيا بوحدة المغرب العربي، وقد كان من بين الذين لعبوا دورا أساسيا وفعالا في الدعوة وتنظيم ثم عقد أول مؤتمر للحركات الوطنية المغربية بالقاهرة في فبراير 1947. وإلى يوسف الرويسي يرجع الفضل في التحاق كثير من أبناء شمال إفريقيا بجامعات دمشق وبغداد، وإليه يرجع الفضل في التحاق بعض هؤلاء بالكليات العسكرية بالمشرق العربي. وهذا بالذات هو ما جعله يكون على اتصال وثيق وطيب مع الأمير محمد بن عبد الكريم الخطابي بالقاهرة، في الوقت الذي كانت علاقات هذا الأخير متوترة مع معظم الزعماء الوطنيين المغاربة بالمشرق العربي.

أما عن د. حبيب ثامر فقد كان من أصلب مناضلي الحزب الحر الدستوري التونسي في محاربة الاستعمار الفرنسي بتونس، وقد تحمل مسئولية رئاسة المكتب السياسي السري لحزب الدستور الجديد في أواسط سنة 1938 عندما كانت الأوضاع في تونس سيئة جدا، وقد اعتقل وحكم عليه بالأشغال الشاقة لمدة عشرين سنة. وأطلق سراحه في سنة 1943، وقد استطاع برفقة يوسف الرويسي مغادرة تونس والوصول إلى ألمانيا حيث عملا مع بعض، إلى أن انتهت الحرب العالمية الثانية والتحق الرويسي بدمشق وجاء ثامر إلى القاهرة.

وقد تركز نشاط تلك المكاتب في هذه الفترة على تحقيق هدفين :

الأول : التحاق بلدان المغرب العربي بالجامعة العربية كأعضاء كاملي العضوية.

الثاني : قيام الجامعة العربية بتبني قضية استقلال بلدان المغرب العربي والدفاع عنها في منظمة الأمم المتحدة كما حدث بالنسبة لسوريا ولبنان.

ونتيجة لذلك أصبحت القاهرة في هذه الفترة أهم مركز على الإطلاق للدعاية للحركات الوطنية المغربية المناهضة للاستعمارين الفرنسي والإسباني، حتى إن القسم العربي للإذاعة البريطانية كان يأخذ من مكاتب المغرب العربي بالقاهرة معظم ما يذيعه من أخبار شمال افريقيا[10].

ويجب أن نشير هنا إلى أنه في أواخر سنة 1946، بدأت تتسع شقة الخلافات داخل «جبهة شمال افريقيا» التي كانت الهيئات الوطنية المغربية كلها تعمل داخلها. وكانت هذه الخلافات تتعلق بالمواقف السياسية التي يجب على الجبهة الالتزام بها، وقد اعتبر ممثلو الحركات الوطنية المغربية بالقاهرة أن الجبهة تضم لاجئين لا انتماء حزبي لهم، وأنها مرتبطة بالسلطات المصرية أكثر من اللازم، وأنه من مصلحة الحركات الوطنية التي توجد قواعدها ومراكز قياداتها داخل أوطانها أن تبتعد عن الجبهة وأن تبدأ في التنسيق بينها من أجل تحقيق أهدافها المشتركة المشار إليها سابقا. وقد كان يبدو بوضوح أن حجر الزاوية في نشاط الوطنيين المغاربة في هذه المرحلة كان هو العمل من أجل الانضمام للجامعة العربية لاستخدامها كوسيلة فعالة للمطالبة بالاستقلال، ولأن الانضمام إليها كان هو البديل الوحيد في نظرهم لمحاولات فرنسا جر بلدان المغرب العربي إلى حظيرة الاتحاد الفرنسي التي كانت تدعو إليه وتعمل بقوة من أجل تحقيقه. وربما يكون من المهم الإشارة إلى بعض الأسباب التي جعلت الحركات الوطنية المغربية وممثليها

(10 Bourguiba, Habib : Op. cit., p. 194.

بالقاهرة يعطون أهمية قصوى لإنشاء جامعة الدول العربية ويسعون بكل القوة والجهد للانضمام إليها.

لقد اعتبر الوطنيون المغاربة أن العرب الذين كانوا مُسْتَعمرين ومُقسمين، أصبحوا مستقلين وشبه مستقلين، ونظم المستقلون أنفسهم في جامعة واحدة، وأصبحوا قوة لا يستهان بها بل ويحسب لها الغربيون كل حساب لأنهم يحتاجون إليها وخاصة ابريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية. كما لاحظوا أن مصالح هاتين الدولتين الأخيرتين أصبحت تعارض مصالح فرنسا، وأن الجامعة العربية تستطيع التوسط لدى انجلترا وأمريكا للضغط على فرنسا للتخلي عن مستعمراتها في شمال افريقيا[11]. كما اعتبر الوطنيون المغاربة أن تأسيس الجامعة العربية قد غيّر من حالة العالم العربي وأن ذلك ترك أثرا نفسيا ومعنويا عميقا في شمال افريقيا سيعمل على عرقلة عمل فرنسا وسيحول دون استمرارها في محاولات ضم بلدان المغرب العربي للاتحاد الفرنسي. وقد لاحظ هؤلاء أنه رغم الستار الحديدي الذي تقيمه فرنسا حول مستعمراتها في شمال افريقيا إلا أن أخبار الجامعة والحركات الوطنية المغربية تصل إلى المنطقة بواسطة الإذاعة المصرية الموجهة إليها، مما يكسر الحصار المضروب ويخلق جوا نفسيا عاما معاديا للاحتلال الفرنسي.

وربما يكون من المناسب أيضا الإشارة باختصار إلى بعض الأسباب التي حالت دون السماح لتونس والجزائر ومراكش بالانضمام للجامعة العربية. هناك بالطبع الأسباب المعلنة والأسباب غير المعلنة، أما الأسباب غير المعلنة فهي تلك الأسباب التي يجب البحث عنها في العواصم الغربية وخاصة في لندن وباريس وواشنطن، وربما يمكن القول إن بُعد شمال افريقيا النسبي عن منابع النفط وقناة

11) نفس المرجع السابق، ص 193.

السويس في الشرق الأوسط هو الذي ساعد فرنسا على الاحتفاظ بمستعمراتها في هذه المنطقة.

أما الأسباب المعلنة، فهي تلك التي كان يسمعها المغاربة في أروقة الجامعة العربية بالقاهرة، حيث كان بعض المسئولين العرب يعبرون عن شكهم في مدى جدية مطالبة الحركات الوطنية المغربية بالاستقلال ومدى قوة وقدرة هذه الحركات على مخاصمة فرنسا ومصارعتها، ومدى اكتمال الوعي القومي في بلدان شمال افريقيا. وكان هؤلاء يقدمون كدليل وكحُجَّة على ما يقولون الدور الذي يقوم به فرحات عباس زعيم حزب الاتحاد الديموقراطي للبيان الجزائري بالجزائر. كان فرحات عباس يريد الوصول إلى حل وسط مع فرنسا في إطار الاتحاد الفرنسي[12]، وكانت فرنسا تنشر ذلك على نطاق واسع وخاصة في مصر، وتؤكد أن الوطنيين المغاربة يوافقون على ما تقترحه من إصلاحات في إطار الاتحاد الفرنسي، وأن المتطرفين فقط هم الذين يرفضون ذلك. وقد حدث عندما كان عبد الرحمن عزام باشا أمين عام الجامعة العربية في باريس أن قال لأحد الصحفيين : «إن العرب لن يتركوا عرب الجزائر»، ورد عليه الصحفي : «وإذا أراد الجزائريون، أي الوطنيون، أن يتحدوا مع فرنسا، فهل ستكون أنت ملكي أكثر من الملك ؟»، ثم قدم له بعض ما كتبه فرحات عباس عن الاتحاد الفرنسي، عندئذ قال له عبد الرحمن عزام «في هذه الحالة سيكون ذلك شأنهم»[13]. وهذا هو ما يجعلنا نفهم الرسالة القاسية العنيفة التي وجهها الزعيم بورقيبة لفرحات عباس بتاريخ 29 يوليو 1946 والتي يحاول فيها إقناع فرحات عباس بترك البحث عن الحلول الوسط مع فرنسا وتوحيد الجهود مع الحاج أحمد مصالي زعيم حزب الشعب ومع أحزاب أفريقيا الشمالية التي تسعى وتدعو للاستقلال[14]. وباختصار، كان المسئولون

12) نفس المرجع، ص 189.

13) نفس المرجع، ص 196.

14) الرسالة منشورة في كتاب الحبيب بورقيبة السابق ذكره في الصفحات من 189 إلى 200.

العرب بالجامعة العربية يدّعون أنهم لا يعرفون حقيقة الأوضاع في بلدان شمال افريقيا مما لا يسمح باتخاذ قرار يرضي الوطنيين المغاربة بالقاهرة، وبصفة خاصة قبول مطلبهم الخاص بالانضمام للجامعة[15].

وعلى الرغم من ذلك، ونتيجة للدعاية الكثيفة التي قامت بها المكاتب المغربية بالقاهرة، ونتيجة للضغط الذي قامت به الصحافة المصرية وبعض الشخصيات العربية، قررت الجامعة العربية في السادس والعشرين من نوفمبر 1946 ولأول مرة «تأييد المغرب العربي في مطالبته بالاستقلال والحرية». أما مطلب الانضمام للجامعة، فقد كان يبدو للوطنيين المغاربة في هذا الوقت أنه مطلب بعيد المنال، وأمام تحقيقه صعوبات عديدة، ولذلك رأوا أنه لابد من إعادة تنظيم أنفسهم في شكل يسمح بضغط أكبر على المسئولين بالجامعة العربية، ولذلك بدأوا يفكرون في بداية سنة 1947 في تنظيم مؤتمر بالقاهرة للحركات الوطنية المغربية لمناقشة أحسن الطرق والوسائل لتحقيق أهدافهم المشتركة.

وبدأت في أواخر يناير 1947 المناقشات بين المراكشيين والتونسيين والجزائريين لعقد «مؤتمر المغرب العربي»، وتكونت لجنة تحضيرية في 6 فبراير 1947 للتحضير للمؤتمر، وقررت هذه اللجنة ألا يشترك في المؤتمر سوى الحركات الوطنية المغربية التي لها مكاتب بالقاهرة، ولذلك فقد تقرر أن يمثل تونس «مكتب الحزب الحر الدستوري التونسي» بالقاهرة وكذلك مكتب الحزب نفسه بدمشق، ويمثل الجزائر «مكتب حزب الشعب» بالقاهرة، وتمثل مراكش «رابطة الدفاع عن مراكش في مصر» والوفد المراكشي لدى اللجنة الثقافية للجامعة

15) وهذا هو ما دفع أحمد أمين صاحب فجر الإسلام وضحى الإسلام الذي كان يعطف عطفا خاصا على الوطنيين المغاربة والذي كان يترأس في هذا الوقت اللجنة الثقافية في الجامعة العربية أن يطلب من علال الفاسي عند وصوله للقاهرة في ماي 1947 أن يضع كتابا عن المغرب العربي، ولم يتقاعس السيد علال الفاسي عن ذلك وألف كتاب «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي»، الذي أتم تأليفه بالقاهرة في اكتوبر 1948.

العربية[16]. وهكذا أبعدت «جبهة الدفاع عن شمال افريقيا» وكذلك كل اللاجئين من شمال افريقيا الذين لا علاقة مباشرة لهم بالحركات الوطنية في بلدانهم.

وانعقد المؤتمر في الفترة من 15 إلى 22 فبراير 1947، وحضر الافتتاح شخصيات عربية معروفة، وفي طليعتهم عبد الرحمن عزام باشا الأمين العام للجامعة العربية الذي وافق على أن يكون المؤتمر تحت رئاسته الفخرية، كما وافق على إلقاء كلمة في حفل الافتتاح. وقد تحدثت في حفل الافتتاح هذا شخصيات أخرى مثل أحمد أمين الذي كان يعطف عطفاً خاصاً على القضية المغربية، وسيد قطب زعيم الإخوان المسلمين.

وربما يكون من المفيد إيراد بعض فقرات من خطاب عبد الرحمن عزام باشا، وذلك لإبراز موقف الجامعة العربية من المؤتمر والتحفظ الذي عبر عنه أمينها العام بصراحة ووضوح. في أول خطابه قال عبد الرحمن عزام : «دعاني إخواني ممثلو الحركات الوطنية المغربية في الشرق العربي لأترأس مؤتمرهم الأول فلبيتُ دعوتهم، وليس معنى تلبية دعوتهم مشاركتهم في كل شيء وموافقتهم عليه»، ثم أنهى خطابه بقوله : «هذا المؤتمر خاص بالمغاربة، وليس لي بصفتي أميناً عاماً للجامعة العربية أن أتحمل معهم مسئولية ما يصدرونه من قرارات بصفتهم أفراداً أو هيئات»[17].

وبعد كلمات الجلسة الافتتاحية، تُليت بعض برقيات التأييد الواردة من جهات مختلفة، ومنها برقيات الحبيب بروقيبة[18] وعلال الفاسي ومحمد بالحسن الوزاني وعبد الخالق الطريس ومحمد اليزيدي وصالح بن يوسف. وقد دلت قائمة

16) مكتب المغرب العربي : مؤتمر المغرب العربي المنعقد بالقاهرة من 15 إلى 22 فبراير سنة 1947. (القاهرة، مطبعة المكتب الثقافي الدولي، 1947). ص 3.

17) نفس المرجع، ص 12.

18) لم يشترك الزعيم الحبيب بورقيبة لا في المؤتمر ولا في التحضير له، لأنه كان في الفترة من 2 دسمبر 1946 إلى 16 مارس 1947 بعيدا عن القاهرة في أوربا وأمريكا حيث كان يحاول عرض قضية تونس على الأمم المتحدة.

البرقيات ومحتوياتها وأسماء مرسليها على الاهتمام البالغ الذي أعطي لهذا المؤتمر وخاصة في بلدان المغرب العربي[19].

انعقدت الجلسة الافتتاحية للمؤتمر في المركز العام لجمعيات الشبان المسلمين وذلك بعد أن رفضت نقابة الصحفيين المصريين السماح باستعمال قاعتها الكبرى، ثم بدأت بعد ذلك اجتماعات المؤتمر في مقر حزب الحر الدستوري التونسي في 10 شارع ضريح سعد، ولم يشترك فيه سوى المغاربة المقرر اشتراكهم من طرف الهيآت المغربية الرسمية في المؤتمر، وكان عددهم 23 مغربيا. وقد شكّل المؤتمر خمس لجان لمناقشة الموضوعات التالية :

1 ـ سياسة فرنسا الاستعمارية[20].

2 ـ الحركات الوطنية بالمغرب.

3 ـ المغرب والجامعة العربية.

4 ـ كيفية رفع القضية المغربية إلى الهيئات الدولية.

5 ـ الوسائل التي من شأنها أن تعزز وسائل الدعاية في الخارج حتى تصبح قضية بلاد المغرب معروفة في كل مكان.

وكانت كل لجنة تدرس موضوعها الخاص بها، ثم يقوم مقررها بتقديم تقرير مرفق بلائحة مقترحات إلى الجمع العام الذي يضم كل المشتركين.

اهتمت الصحافة المصرية بالمؤتمر وكذلك الإذاعة المصرية التي أذاعت جميع مقرراته، وكانت سكرتارية المؤتمر توزع مساء كل يوم بلاغا عن عمل كل لجنة، وذلك كانت الجرائد تنشره في اليوم التالي، وفي جريدة الأهرام القاهرية

19) افتتح المؤتمر جلساته بحفلة عامة، وافتتحت الحفلة بآي الذكر الحكيم، ثم قام يوسف الرويسي بتقديم عبد الرحمن عزام الرئيس d الفخرللمؤتمر الذي ألقى كلمة، وتلاه عبد الكريم غلاب السكرتير العام للمؤتمر الذي ألقى كلمة عن أغراض المؤتمر والمسائل التي سيتعرض لها بالبحث والدوافع التي دفعت إلى عقده، ثم تليت بعد ذلك البرقيات التي وصلت إلى المؤتمر، وتحدث بعد ذلك أحمد أمين ثم أحمد قطب، وكانت كلمته هي الختام.

20) نلاحظ هنا عدم ذكر إسبانيا، وقد تم تلافي ذلك عند اتخاذ القرارات الخاصة بالسياسة الاستعمارية في مراكش حيث تمت الإشارة إلى السياسة الإسبانية في المنطقة الخليفية.

بالذات وصفا دقيقا لعمل تلك اللجان. أصدر المؤتمر قرارات تعتبر ذات أهمية تاريخية، فقد أعلن «بطلان الأسس التي يقوم عليها وجود الاستعمار الفرنسي والإسباني في أقطار المغرب العربي، وطالب الحكومات والهيئات الوطنية في هذه الأقطار أن تعلن استقلال البلاد وتطالب بجلاء القوات الأجنبية عنها وترفض الانضمام إلى ما يُدعى بالاتحاد الفرنسي، وأعلن المؤتمر ضرورة إيجاد نوع من الاتحاد بين الأحزاب الوطنية وإحكام الروابط بينها لمواجهة الاستعمار والوقوف جبهة واحدة عند حدوث الأزمات السياسية في أي قطر من هذه الأقطار، ثم طالب المؤتمر جامعة الدول العربية بأن تعلن أنها ترى أن معاهدتي الحماية المفروضتين على تونس ومراكش معاهدتان باطلتان وأن احتلال الجزائر غير شرعي، كما طالب بأن تعرض جامعة الدول العربية قضية هذه البلاد على هيئة الأمم المتحدة، وتدافع عنها في سائر المحافل الدولية»[21].

ومن المفيد هنا عرض القرار الخاص بالمغرب العربي والجامعة العربية لأنه يعبر عن موقف المغاربة من هذه القضية، وكذلك القرار الخاص بتوحيد جهود المكاتب المغربية في مصر لأنه هو الذي سيترتب عنه تأسيس مكتب المغرب العربي، كما سيكون من المفيد أيضا الإشارة إلى البرقيات التي قرر المؤتمر إرسالها لبعض الجهات.

وبالنسبة لقرار الجامعة العربية، فقد أعلن المؤتمر :

1 - مطالبة الجامعة العربية :

أ - إعلان بطلان معاهدتي الحماية المفروضتين على تونس ومراكش وإعلان عدم شرعية احتلال الجزائر وتقرير استقلال هذه الأقطار مع تعيين ممثلين عنها في مجلس الجامعة العربية.

21) مكتب المغرب العربي : مكتب المغرب العربي في ثلاث سنوات. (القاهرة، مطبعة الرسالة، 1950). ص 9.

ب ـ بعرض القضية المغربية على الهيئات الدولية واستعمال كل ما لدى الجامعة من وسائل لمساعدة أقطار المغرب على تحقيق استقلالها الكامل.

جـ ـ بإرسال لجنة تحقيق إلى أقطار المغرب.

د ـ بتعيين ممثلين في أقطار المغرب العربي للدول العربية المشتركة في الجامعة.

2 ـ عرض الحالة الثقافية على الجامعة العربية بالعمل على نشر الثقافة العربية في كامل بلاد المغرب وحل مشكلة الطلاب المغاربة الذين يلجأون إلى المشرق بقصد إتمام دراستهم في المعاهد العربية وتذليل العقبات التي يلاقونها[22].

أما بالنسبة للقرار الخاص بتوحيد جهود المكاتب المغربية في مصر، فقد أعلن المؤتمر ضرورة تنسيق الأعمال التي تقوم بها مختلف المكاتب المغربية في مصر وتوحيد الجهود التي تبذلها في سبيل التعريف بقضايا المغرب العربي، وقرر المؤتمر : «أن تُكَوِّن رابطة الدفاع عن مراكش والوفد المراكشي في لجان الجامعة العربية ومكتب حزب الشعب الجزائري ومكتب الحزب الحر الدستوري التونسي مكتبا يسمى مكتب المغرب العربي».

أما عن البرقيات، فقد قرر المؤتمر إرسالها إلى جهات مختلفة للشكر والتأييد والتضامن، وقد أرسلت هذه البرقيات إلى :

1 ـ الملك فاروق.

2 ـ جلالة الملك محمد بن يوسف.

3 ـ سمو الخليفة بتطوان.

4 ـ باي تونس محمد المنصف وكان منفيا بفرنسا.

5 ـ مصطفى النحاس رئيس وزراء مصر.

6 ـ الحاج أمين الحسيني مفتي فلسطين.

22) مؤتمر المغرب العربي : مرجع سابق، ص 36

7 ـ عبد الرحمن عزام باشا لتأييد استقلال طرابلس وبرقة.
8 ـ رئيس وفد الهند الصينية بباريس تأييدا لكفاح الهند الصينية ضد الاستعمار الفرنسي.

كما أرسل المؤتمر برقيات لزعماء المغرب العربي تأييدا لنضالهم، وأرسلت هذه البرقيات إلى :

1 ـ الحبيب بورقيبة زعيم الحزب الحر الدستوري التونسي.
2 ـ الحاج أحمد مصالي زعيم حزب الشعب الجزائري.
3 ـ محمد علال الفاسي زعيم حزب الاستقلال المراكشي.
4 ـ عبد الخالق الطريس رئيس حزب الإصلاح المراكشي.
5 ـ محمد بن الحسن الوزاني رئيس حزب الشورى والاستقلال المراكشي.
6 ـ الشيخ محمد بن مراد شيخ الإسلام بتونس.
7 ـ صالح بن يوسف سكرتير الحزب الحر الدستوري التونسي[23].

كان المؤتمر أول تجربة للعمل المشترك على نطاق واسع بين الوطنيين المغاربة في القاهرة، ولاشك أنها كانت تجربة ناجحة، ويبدو أن الأمور كانت قد وصلت إلى درجة من النضج بحيث لم تستغرق إجراءات التحضير للمؤتمر سوى فترة قصيرة كما كانت أعمال المؤتمر نفسها تسير بسرعة وبدون مشاكل.

انتهى المؤتمر وبدأت مرحلة تنفيذ القرارات، وأهم هذه القرارات كانت تلك التي تتعلق بتكوين مكتب المغرب العربي، وأصبح مكتب الحزب الحر الدستوري التونسي في 10 شارع ضريح سعد هو مقر مكتب المغرب العربي.

انتهى المؤتمر يوم 22 فبراير، وفي يوم 28 من نفس الشهر تشكلت لجنة لتحضير برنامج عمل، وبدأت تظهر عندئذ بين الوطنيين المغاربة خلافات عميقة حول نظرة كل منهم لطريقة سير العمل بالمكتب وكيفية تنظيمه واختيار رئيسه،

23) ترتيب الأسماء ليس من عندي، ولكنه حسب ما ورد في كتيب مؤتمر المغرب العربي، ص 59.

وهل يكون هناك توحيد كامل ونشاط واحد، أي اندماج مائة في المائة، أم يظل كل حزب مستقلا بذاته، وأخيرا اتفقوا في 4 مارس على اللائحة الداخلية للمكتب، وقد اشتمل نظامه على ثلاثة أقسام :

القسم المراكشي : ويشرف عليه حزب الاستقلال مع حزب الإصلاح.

القسم الجزائري : ويشرف عليه حزب الشعب.

القسم التونسي : ويشرف عليه الحزب الحر الدستوري.

كما اتفقوا على أن يكون للمكتب مدير عام ينتخبه ممثلو الأحزاب المذكورة من جمعية عمومية لمدة سنة، وكان أول مدير للمكتب هو د. حبيب ثامر من الحزب الحر الدستوري التونسي.

ويبدو أن المجهود الذي بُذل في المؤتمر ثم الخلافات التي ثارت بعده حول تنظيم المكتب وحول رئاسته قد أتعب البعض، ولذلك بدأ يبدو بعض الفتور في النشاط مما أدى إلى ترك يوم الأحد 30 مارس 1947 يمر بهدوء وبدون احتفال رغم أنه ذكرى توقيع معاهدة الحماية في مراكش وهو يوم حداد في هذا البلد، وكان المؤتمر قد قرر أن تتضامن أقطار المغرب العربي بإعلان الحداد في هذا اليوم، ولم يقع شيء بمكتب المغرب العربي بمناسبة هذه الذكرى الأليمة على الرغم من أنه كان من المقرر عقد اجتماع يضم الجالية المغربية بهذه المناسبة، واكتفى القسم المراكشي بنشر بيان لم يكن له صدى في الصحافة في مصر[24].

وقد استمر الوضع يتعثر إلى يوم 11 أبريل 1947، حيث انعقدت جلسة تقرر فيها تكوين لجان المكتب الفنية وكانت كالتالي :

- لجنة الصحافة.
- لجنة التأليف والبحث.
- لجنة المالية.

24) الرشيد إدريس : مرجع سابق، ص 113.

- لجنة الاتصال.
- لجنة الطبع والتوزيع.

كان يوم 11 أبريل في الحقيقة نقطة انطلاق جديدة من نشاط الوطنيين المغاربة بالقاهرة، ويرجع السبب في ذلك إلى أمرين :

الأول : مذبحة الدار البيضاء في 7 أبريل 1947، فقبيل رحلة المغفور له جلالة الملك سيدي محمد بن يوسف إلى طنجة يوم 9 أبريل 1947؛ هذه الرحلة التي كانت مظهرا كبيرا من مظاهر الوحدة المراكشية، وفرصة لإعلان تضامن المراكشيين ضد الاستعمار الإسباني والفرنسي والدولي بطنجة، اقترف الجيش الفرنسي مذبحة الدار البيضاء، وقام بالمذبحة جنود سنغاليون وضباط فرنسيون، وبلغ عدد القتلى والجرحى حوالي ألف شخص، وكان الهدف من القيام بهذه المذبحة هو عرقلة الرحلة الملكية لطنجة[25].

الأمر الثاني : الرحلة الملكية إلى طنجة وتصريحات سيدي محمد بن يوسف الخاصة بالجامعة العربية.

فعندئذ كان لابد من التحرك السريع، ولذلك ظهرت أول نشرة لمكتب المغرب العربي يوم 16 أبريل 1947 تمت فيها تغطية رحلة طنجة وما جرى في الدار البيضاء.

وكانت تلك هي الانطلاقة الحقيقية لنشاطات مكتب المغرب العربي في القاهرة، وقد تحددت عندئذ أربعة أهداف كان على هذا المكتب أن يعمل من أجل تحقيقها، وهذه الأهداف الأربعة هي :

1 - العمل على إعادة تمتين الروابط بين أقطار المغرب العربي.
2 - العمل على إعادة تمتين الروابط بين أقطار المغرب العربي وأقطار المشرق العربي.

25) حزب الاستقلال : المغرب الأقصى «مراكش». (القاهرة، دار الطباعة الحديثة، 1951). ص 180.

3 - إخراج قضية البلاد من الدائرة الفرنسية إلى الدائرة العربية.

4 - إخراج قضية المغرب إلى الدائرة الدولية[26].

كانت رحلة المغفور له صاحب الجلالة محمد بن يوسف إلى طنجة إحدى المناسبات الثمينة التي استغلها مكتب المغرب العربي على نطاق واسع وخاصة في علاقاته مع الجامعة العربية والمسئولين العرب، وقد نشر تصريحات الملك واعتمد عليها في دعايته وجعلها مرجعا أساسيا لنشاطاته المستقبلية. وربما يكون من المفيد الإشارة إلى ما جاء في هذه الرحلة الملكية من تلميحات وتصريحات وذلك نظرا لأهميتها بالنسبة لموضوعنا.

استغرقت رحلة المغفور له الملك سيدي محمد بن يوسف إلى طنجة مدة خمسة أيام من 9 إلى 13 أبريل 1947، وكان الموضوع الأساسي الذي تركز عليه حديث جلالة الملك طيلة مراحل هذه الرحلة هو وحدة البلاد وتحريرها وتمسكها بالشخصية العربية الإسلامية.

وكانت أحاديث جلالة الملك عن العرب والجامعة العربية محط اهتمام الصحافة الدولية[27]، ومما قاله جلالة الملك عن هذا الموضوع عندما وصل إلى أصيلا قادما من مدينة الرباط وتحدث مع الصحفيين : «ها أنتم ترون أن المغرب أمة واحدة بل عائلة واحدة وأن أمنية الأمة المغربية التي ستتحقق بعون الله هي أمنية جميع الأمم العربية إذ الشعوب العربية أمة واحدة»[28]. وعندما اجتمع جلالة الملك مع السلك الدبلوماسي الأجنبي بطنجة، أخبره السفير الأمريكي أنه قد عُين سفيرا لبلاده في سوريا، فرد عليه جلالة الملك بأنه سواء كان في طنجة أو في دمشق فلن يكون إلا في بلاد عربية. وعندما قابل الصحفيين الأجانب مساء يوم السبت 12 أبريل صرح جلالته بأنه غني عن البيان أن المغرب بلاد عربية صلتها

26) مكتب المغرب العربي في ثلاث سنوات : مرجع سابق، ص 12.

27) علال الفاسي : **حديث المغرب في المشرق**. (القاهرة، المطبعة العالمية، 1956). ص 101.

28) **الحركات الاستقلالية** : مرجع سابق، ص 303.

وثيقة بالشرق العربي، فمن الطبيعي أن يزداد هذا الاتصال متانة وقوة ولاسيما وقد أصبحت الجامعة العربية وتقوم بدور مهم في السياسة العالمية[29].

وأهم من هذا كله هو ما جاء في الخطاب الرسمي الذي ألقاه صاحب الجلالة يوم 10 أبريل 1947، فبعد أن ذكر جلالته الأهوال التي واجهها المسلمون وكيف كانوا وكيف أصبحوا أضاف : «...ولم تقتصر الكوارث النازلة بنا على إبعاد المشرقي عن المغربي بل أَبَتْ إلا أن تمزق وحدة بلاد كانت تصول وتجول بالاتحاد وتزدان بتماسكها بين البلاد، فأصبح الفرد منا غريبا عن أخيه الشقيق نازحا عن موطنه لا يصل إليه بأي طريق، فسلبنا بعظيم غفلتنا أشرف الحقوق وتمزقت وحدة بلادنا بما جنيناه عليها من العقوق. وكذلك كنا نقضي أيام الحياة كمدا لما تفرقنا في كل الشؤون طرائف قددا، إلا أن الباري جل علاه رحمنا بإلهام الرشاد لما ولاَّنا أمر هذه البلاد، فسعينا جهد المستطاع في تلافي الأحوال مرشدين إلى سر النجاح في الحال والمآل، مهتدين بتعاليم ديننا الحنيف الذي ألَّف بين قلوب المسلمين، ووفق الأمة العربية المسلمة إلى التعاضد والتكاثف والتعاون حتى وضعت أسس تلك الجامعة الرشيدة التي متنت العلاقات بين العرب أينما كانوا، ومكنت ملوكهم ورؤساءهم في الشرق وفي الغرب •ن توحيد خطتهم، وتوجيه سيرهم نحو الهداية الدينية والعزة الإسلامية والكرامة العربية[30].

هذه الخطبة وتلك الأحاديث وصلت كلها إلى القاهرة مقر الجامعة العربية عن طريق صحيفة «المصري» التي تابع مندوبها (ابراهيم موسى) الرحلة من الرباط إلى طنجة، وعن طريق وكالات الأنباء والصحافة الدولية التي تابعت الرحلة باهتمام شديد نظرا للظروف الدقيقة التي كانت تمر منها المنطقة في ذلك الوقت.

كانت نشرة 16 أبريل 1947 هي أول نشرة مغربية وحدوية صدرت عن الحركات الوطنية المغربية، وبذلك وحّد مكتب المغرب العربي كل النشرات

29) نفس المرجع السابق، ص 304.

30) **من سلطان المغرب إلى شعبه الوفي**، نص خطب ألقاها أمير المؤمنين سيدي محمد بن يوسف. (الرباط، المطبعة المحمدية، 1952). ص ص 58، 59.

الإخبارية التي كان يصدرها كل مكتب من مكاتب الهيئات الوطنية المغربية في القاهرة، وكانت أهداف نشرة المكتب الموحدة هي تزويد الصحافة العربية في المشرق بأنباء بلدان المغرب العربي والحوادث السياسية والثقافية والاقتصادية في هذه المنطقة. وقد ظلت هذه النشرة تصدر بشكل منتظم طيلة سنة 1947 ثم بعد ذلك لعدة سنوات أخرى.

ونلاحظ أنه من شهر أبريل إلى نهاية السنة، جرت بأقطار المغرب العربي حوادث خطيرة، وما كان للعالم العربي أن يعرف عن ذلك الشيء اللازم لو لم تتوفر نشرة المكتب الإخبارية. فقد أذاعت هذه النشرة كما ورد سابقا تفاصيل مذبحة الدار البيضاء والرحلة الملكية لطنجة وتفاصيل المجاعة الرهيبة التي حصلت في تونس والمعونة السخية التي قدمتها الحكومة المصرية، وهي كميات كبيرة من القمح والمواد الغذائية، ومأساة باي تونس المنفي إلى فرنسا، ومؤامرات الفرنسيين في بلدان المغرب العربي وخاصة تلك المتصلة بالاتحاد الفرنسي، وأخبار عن العلاقات المتأزمة بين جلالة الملك سيدي محمد بن يوسف والجنرال جوان المقيم العام الجديد الذي كان قد وصل إلى المغرب بعد الرحلة الملكية إلى طنجة ليدشن سياسة القبضة الحديدية في مراكش، وقد كانت جريدة الأهرام القاهرية بصفة خاصة تنشر كثيرا من هذه الأخبار في صفحاتها الأولى.

كما نشر المكتب في الشهور الباقية من سنة 1947 كتيبات سياسية وثقافية منها كتيب ضم كل ما يتصل بمؤتمر المغرب العربي الأول، كما أنشأ مكتبة اشتملت منذ تأسيسها على مجموعة من المؤلفات والنشرات المتعلقة بالشمال الإفريقي وعلى مجموعات من القصاصات العربية والأجنبية الخاصة بأخبار المغرب العربي.

كما اهتم مكتب المغرب العربي بإقامة حفلات وتنظيم لقاءات للتعارف ومحاضرات ومؤتمرات صحفية، وكان ذلك يتم في المناسبات الوطنية وعند تواجد زعماء المغرب العربي، كما أرسل المكتب عدة وفود للبلدان العربية لشرح قضية

المغرب العربي، كما بدأ في أواسط سنة 1947 يقدم مساعدات مادية ومعنوية للمواطنين المغاربة الذين كانت تُسد في وجوههم جميع السبل.

وبذلك أصبح مكتب المغرب العربي مطمح أنظار الذين يهتمون بالشؤون المغربية ويعملون لها، ومحج الوافدين من شمال افريقيا، وملتقى الزعماء والمناضلين من رجال العروبة الذين تعددت زيارتهم له تشجيعا للحركة الوطنية المغربية، وخاصة عندما ضم المكتب بين جدرانه ولأول مرة الحبيب بورقيبة وعبد الخالق الطريس وعلال الفاسي الذي وصل إلى القاهرة لأول مرة في 25 ماي 1947.

والحقيقة التي يجب الإشارة إليها، هي أن مكتب المغرب العربي في بداية نشاطاته قصَّر تقصيرا واضحا فيما يتعلق بالدعاية للقضية الجزائرية[31]، بحيث لا نجد أثرا لأي كتيبات أو أخبار كاملة في النشرات حول ما يجري في الجزائر من أحداث.

وربما يكون السببُ في ذلك هو أن مندوب حزب الشعب الجزائري (الشاذلى المكي) كان متحفظا إلى حد ما في نشاطاته داخل المكتب، وكان نشاطه قليلا ويعمل بمفرده وسط كتلتين قويتين ومنسجمتين إلى حد ما هما الكتلة المراكشية المدعمة بالزعيم علال الفاسي وبوفدها بجامعة الدول العربية، والكتلة التونسية المدعمة بالزعيم الحبيب بورقيبة وبخبرة رجالها وتجربتهم الحزبية الطويلة. وقد ظل هذا التقصير سائدا إلى بداية الخمسينات.

كان تواجد الحبيب بورقيبة في القاهرة منذ 26 أبريل 1945 ثم وصول عبد الخالق الطريس وبعده علال الفاسي في 15 ماي 1947، قد دعم نشاط مكتب المغرب العربي دعما قويا، ولكن الحدث الهائل الذي دفع هذا المكتب إلى آفاق

31) مكتب المغرب العربي في ثلاث سنوات : مرجع سابق، ص 49.

أخرى وجعله يعيش حالة تأهب بل والتهاب بقية السنة كان هو لجوء الأمير محمد ابن عبد الكريم الخطابي للقاهرة في 31 ماي 1947.

ولا أستطيع في هذا المقام الحديث عن قضية اللجوء نفسها لأنها قضية قد يستغرق الحديث عنها وقتا طويلا نظرا لما فيها من تفصيلات إذا فضلنا عدم استعمال كلمة غموض. ويكفي أن أشير إلى أنه حتى هؤلاء الذين كانوا في القاهرة في هذه الفترة واستقبلوا محمد بن عبد الكريم لا يتكلمون لغة واحدة. فالأمير الخطابي نفسه له رأي وقد ظهر ذلك في الصحافة المصرية في ذلك الوقت، بينما للحبيب بورقيبة رأي آخر وقد عبر عنه في بداية السبعينات[32]، أي بعد مرور حوالي ثلاثة وعشرين سنة وبعد علاقات متوترة جدا بل وعدائية استمرت معظم هذه السنوات، ورأي علال الفاسي عن الموضوع نجده في كتابه «الحركات الاستقلالية» الذي كتبه في سنة 1948، وهو رأي معروف وقد انتشر فيما بعد وظهر في كثير من الكتابات، وهو لا ينطبق ولا يتفق مع ما قاله لا محمد بن عبد الكريم الخطابي ولا الحبيب بورقيبة، بينما ليوسف الرويسي قصة أخرى[33]، بينما نقرأ في نشرة «مكتب المغرب العربي في ثلاث سنوات والمطبوع بالقاهرة سنة 1950» أن أهم عمل قام به مكتب المغرب العربي هو تحرير سمو الأمير عبد الكريم الخطابي من الأسر الفرنسي[34]. لذلك سوف لن أتحدث عن هذا الموضوع، وسأترك أيضا موضوع الفترة التي عاشها في المنفى بعيدا عن العالم منذ استسلامه في ماي 1926 إلى لحظة وصوله لمصر في ماي 1947، رغم أن حياته في هذه الفترة لابد أن تكون قد لعبت دوراً في حياته فيما بعد، وإلا كيف يمكن إلغاء واحد وعشرين سنة مرة واحدة من حياة أي إنسان ؟ وخاصة إذا كان قد لعب دوراً ما في حياة شعبة ؟

(32 **Abd el-Krim et la république du Rif,** actes du colloque international d'etudes historiques et sociologiques (18-20 janvier 1973). (Paris, Maspero, 1976) .p .504.

33) نفس المرجع السابق، ص 515.

34) مكتب المغرب العربي من ثلاث سنوات : مرجع سابق، ص 36.

كما أنني سأترك جانبا عمليات التدخل المختلفة التي تمت من أجل إطلاق سراحه، وقد ذكر أنه قد تدخلت جهات عديدة مغربية وعربية وألمانية من أجل إطلاق سراحه.

وسوف أكتفي إذن بالحديث وبسرعة نظرا لضيق الوقت عن الأثر الذي نتج عن وصول محمد بن عبد الكريم الخطابي إلى القاهرة في 31 ماي 1947.

استقبل محمد بن عبد الكريم الخطابي على ظهر الباخرة عندما وصلت إلى بورسعيد صباح يوم 31 ماي زعماء تونس ومراكش وهم الحبيب بورقيبة وعلال الفاسي وعبد الخالق الطريس، وفي مساء اليوم نفسه استقبل استقبالا حافلا في مكتب المغرب العربي بالقاهرة.

وفي اليوم التالي مباشرة استضافه الملك فاروق بقصره بأنشاص[35]، وفي 5 يونيو تناولا الغذاء معا، ثم ذهب محمد بن عبد الكريم إلى الاسكندرية بدعوة من الملك فاروق حيث أقام عدة أسابيع في مستشفى فؤاد الأول للراحة والاستشفاء تحت عناية الأطباء.

ولم يرجع محمد بن عبد الكريم إلى القاهرة إلا في 18 يوليو 1947، وقد كانت هذه الفترة التي قضاها بعيدا عن القاهرة فترة تأمل وتفكير فيما جرى من تطورات في العالم أثناء نفيه الطويل الذي استمر واحداً وعشرين سنة.

وقد ظلت الصحافة المصرية والعربية والدولية تتحدث عن لجوء محمد بن عبد الكريم طيلة العطلة الصيفية، كما أجرى هو نفسه العديد من المقابلات الصحفية وأعطى الكثير من التصريحات، فقد كانت للرجل شهرة عالمية كمناهض للإمبريالية بالدرجة الأولى، كما أنه عُرف باعتباره أول زعيم وطني استعمل حرب العصابات بعبقرية فذة، فوصوله إلى القاهرة إذن كان حدثا بارزا في الأخبار العالمية، وقد استفادت الدعاية للقضية المغربية من ذلك كل الاستفادة، وأصبح

35) منطقة انشاص كانت من أخصب المناطق الزراعية بمصر، وكانت بها إحدى مزارع الملك فاروق النموذجية. وهي على بُعد قليل من القاهرة.

مكتب المغرب العربي نقطة لقاء لكُلّ المراسلين للصحافة الدولية الذين كانوا يأتون للمكتب باستمرار بحثا عن أخبار جديدة، بل إن جريدة انجليزية قالت إن «10 شارع ضريح سعد، وهو مقر مكتب المغرب العربي بالقاهرة، أصبح مثل 10 داوننغ ستريت (Downing Street) بلندن وهو مقر وزارة الخارجية البريطانية»[36].

وعندما بدأ محمد بن عبد الكريم نشاطه بعد عودته من الاسكندرية - وقد بدأ هذا النشاط بحذر شديد - اعتقد زعماء المغرب العربي الموجودون بالقاهرة وهم بورقيبة وعلال الفاسي وعبد الخالق الطريس ويوسف الرويسي والشاذلي المكي أنه قد حان الوقت لتنفيذ التوصية التي أوصى بها مؤتمر المغرب العربي في فقرة «ب» من المادة الثانية من فصل تنسيق الحركات الوطنية وهي الخاصة بـ «تكوين لجنة دائمة من رجال الحركات الوطنية مهمتها توحيد الخطط وتنسيق العمل للكفاح المشترك»، واعتقدوا أن أفضل من يترأس هذه اللجنة هو محمد بن عبد الكريم، باعتباره زعيم المغرب العربي ومجاهده الأول. ووافق الأمير الخطابي، ولكن مناقشاته مع الزعماء الوطنيين عن نوعية «الكفاح المشترك» وأساليب هذا الكفاح المنتظر اعتمادها لتحقيق أهداف الحركات الوطنية المغربية، أظهرت لهم أن ابن عبد الكريم ظل رغم فترة النفي الطويلة مخلصا لمبادئه متفقا مع نفسه، فقد اعتقد منذ أن كان في جبال الريف أن تحقيق مطامح الشعوب في افريقيا الشمالية لا يمكن أن يكون إلا بالكفاح المسلح، وقد ظل هذا اعتقاده طيلة مدة نفيه الطويلة ثم عندما استقر بالقاهرة. ولذلك بدأت تظهر الخلافات وتتباين وجهات النظر لأن الزعماء الوطنيين كانوا يرون ويعتقدون اعتمادا على تجاربهم وخبراتهم ونشاطاتهم الخاصة أن العالم قد تطور كثيرا بما في ذلك شمال افريقيا عما كان عليه عندما كان ابن عبد الكريم في جبال الريف، وأن الكفاح السياسي يجب أن يكون هو الأساس، وأما الكفاح المسلح فإنه لا يمكن أن يكون إلا وسيلة ضغط فقط[37].

36) **Abdel Krim et la république du rif**: op. cit., p. 515

37) شهادة يوسف الرويسي في ندوة عبد الكريم وجمهورية الريف. المرجع السابق، ص 516.

ومما زاد من تعقيد العلاقات بين محمد بن عبد الكريم والزعماء الوطنيين الذين كانوا يحاورونه في آرائه الخاصة بالحرب والسلام، أن الزعيم الريفي ـ وقد كان ذا طبع حذر وشكاك ـ كان يشك كثيرا في الأحزاب السياسية ولا يثق في زعمائها، وكان يرى أنهم أقرب للانتهازية من أي شيء آخر وأن أحزابهم السياسية هي مجرد نسخ مشوهة للأحزاب الغربية[38]...

وفي الحقيقة وكما قال الحبيب بورقيبة فيما بعد، «لقد اختلفنا مع محمد بن عبد الكريم الخطابي لأنه كانت هناك مواجهة بين مرحلتين : مرحلة العمل المباشر؛ أي مرحلة الصدام العسكري والحرب، ومرحلة الحوار، والذين اختلفوا معه كانوا وطنيين، أسسوا أحزابا شرعية لم تستبعد العمل المباشر، ولكن كانت لديهم استراتيجيات مختلفة. وهكذا اختلفنا لأن الاستراتيجيات كانت مختلفة»[39].

لقد ظل محمد بن عبد الكريم حذرا كل الحذر طيلة الشهور التي سبقت شهر نوفمبر 1947، وقد كان يشترك في نشاطات مكتب المغرب العربي عندما يرى ضرورة ذلك، كما حدث عندما أقام هذا المكتب حفلة كبرى بمقره بمناسبة عيد العرش المراكشي في 17 نوفمبر 1947، وتحدث فيها زعماء المغرب العربي وألقى محمد بن عبد الكريم كلمة بالمناسبة[40].

ولكن انفجار الحرب في فلسطين ودخول الجيوش العربية إليها والمؤامرات التي أحاطت بذلك جعلت محمد بن عبد الكريم يتمسك أكثر من أي وقت آخر بموقفه من طريقة وأسلوب التعامل مع الاستعمار ومؤامراته. وكم يعبر عن موقفه هذا الحادثة التالية : فقد دخل مرة إلى مكتب المغرب العربي وقالوا له إن عبد الرحمن عزام يطلب ملفا كاملا عن الاستعمار في المغرب العربي لتقديمه للأمم المتحدة، فضحك محمد بن عبد الكريم وقال : «وكأنه يريد دليلا على أن يوسف

38) نفس المرجع السابق، ص 516.

39) نفس المرجع، ص 505.

40) مكتب المغرب العربي في ثلاث سنوات : مرجع سابق، ص 24.

سقط في البئر. قولوا له إن فرنسا تحتل المغرب وهذا أكبر دليل على ضرورة خروجها منه».

وفي نهاية سنة 1947 قرر محمد بن عبد الكريم ـ وقد كان يلتف حوله في هذه الآونة بعض شيوخ الأزهر وجمعيات الشبان المسلمين واللاجئون المراكشيون والتونسيون الذين لم يكونوا ينتمون لأية أحزاب مراكشية أو تونسية، وبعض العناصر من حزب الشعب الجزائري، ثم بعض رفاقه القدامى الذين التحقوا بالقاهرة لزيارته بمجرد وصوله إليها ـ أن يبتعد عن مكتب المغرب العربي، وقد أيدت هذا الموقف العناصر المحيطة به ثم دعمته الظروف التي سادت حرب فلسطين، ولذلك بدأ يعمل على تأسيس «لجنة تحرير المغرب العربي» التي سوف تنضم إليها، إضافة للأحزاب التي أسست مكتب المغرب العربي بالقاهرة، أحزاب أخرى لم تكن تعمل في إطار هذا المكتب، وبعض الشخصيات المستقلة.

وفي اليوم التاسع من دسمبر 1947 تم اقرار القانون الأساسي للجنة التحرير، وتشكل مكتبها المؤقت كالتالي :

الرئيس : محمد بن عبد الكريم.

وكيل الرئيس : أمحمد بن عبد الكريم.

الأمين العام : الحبيب بورقيبة.

أمين الصندوق : محمد بن عبود (حزب الاصلاح).

وقد انتخب الأمير بصفة دائمة كرئيس وكذلك شقيقه، أما الأمين العام وأمين الصندوق فقد انتخبا لمدة ثلاث أشهر فقط.

وبعث رئيس اللجنة للأحزاب المغربية كلها وبدون استثناء ـ لأنه كان يعتبر نفسه فوق الأحزاب كلها ـ رسالة يخبرهم فيها بتأسيس اللجنة ويطلب موافقتهم الرسمية وتعيين ممثليهم، وتقرر أن يكون الإعلان عن تأسيس لجنة التحرير يوم 5 يناير 1948[41].

41) **الحركات الاستقلالية** : مرجع سابق، ص 349.

وفي اليوم المحدد وزع محمد بن عبد الكريم الخطابي وثيقة التحرير على الصحافة العربية والأجنبية[42]، وكان ذلك بداية جديدة في تاريخ نشاط الوطنيين المغاربة في المشرق العربي عامة وفي مصر خاصة، حيث ظهر بوضوح وجود اتجاهين لدى المغاربة : اتجاه مكتب المغرب العربي واتجاه لجنة تحرير المغرب العربي. وبدأت الخلافات تظهر شائكة بين الاتجاهين، واستطاع بعض الزعماء الوطنيين المغاربة تحملها، ولم يستطع البعض الآخر ذلك، وقد كتب الزعيم الحبيب بورقيبة في هذه الفترة بالذات رسائل مليئة بالمرارة لابنه الحبيب بورقيبة الابن الذي كان آنذاك طالبا في باريس[43].

وقد كان الحبيب بورقيبة أكثر صراحة من غيره وأكثر انسجاما مع نفسه ووفائه لاتجاهه ففضل العودة إلى تونس، وقد عاد فعلا في 8 سبتمبر 1949، ليبدأ من جديد في «النضال الصحيح ضد الاستعمار» كما عبّر هو بنفسه عن ذلك[44].

42) نجد هذه الوثيقة في المرجع السابق في الصفحات من 349 إلى 352.

43) نجد هذه الرسائل في كتاب الحبيب بورقيبة السابق ذكره.

44) Bourguiba, Habib : Op. cit., p. 244.

أحمد بوشرب

المخططات البرتغالية
خلال القرنين 15 و16

مقدمـــة

ابتدأ التوسع البرتغالي فيما وراء البحار بـاحتلال مـدينـة سبتـة صيف 1415. وكان البرتغاليون ينوون اتخاذ هذه المدينة منطلقا لغزو المغرب كله،[1] إلا أن قلة الإمكانات المالية والبشريـة التي كـان البرتغـال يعـاني منهـا في مطلع القرن 15، والحصار الذي ضربه المغاربة على المدينـة، وخصوصـا هزيمـة البرتغـاليين الكبرى بطنجـة سنـة 1437 جعلتهم يتـأكـدون من استحـالــة غـزو المغرب، وأرغمتهم على الاهتمام بالسواحل الافريقية المصدرة للتبر والعبيد وتخطي الوساطة المغربيـة. ولم تكن هذه المخاطرة الجديدة بدورها سهلـة، ذلـك أن مجرد تجـاوز رأس بوجـدور، الذي كان يعتبر بداية «بحر الظلمات»، تطلب 12 سنة من المحاولات الفاشلة.

ولم تتوقف عمليـة الكشوف بعـد تحكُّم البرتغـاليين في سواحـل مـا عُبِّر عنـه «بغينيـا»، بل استمرت تحت اشراف الـدولـة نفسهـا بعـد مـوت الأمير هُنْرِي المـلاَّح (1460) وتبني مشروع الربـط البحرى بين البرتغـال والشرق الأقصى قصـد الـوصـول

1) D. Lopes, « Os Portugueses em Marrocos « in, **História de Portugal,** direct. de D. Pires, Barcelos, 1931, III, p. 401.
P. Chaunu, l'**Expansion européenne du XIII° au XV siècle,** Paris : P.U.F, nle Clio, n° 26, 1969, p. 126.

إلى مناطق إنتاج التوابل والعقاقير وغيرها، وانتزاع تجارة الشرق الأقصى من أيدي العرب والمسلمين أولا، والايطاليين ثانيا. وبذلك تكون غاية البرتغاليين من هذه الكشوف هي ضرب مصالح العالم الإسلامي بشطريه الشرقي والغربي، وحرمانه من أهم عناصر قوته المتمثلة في الوساطة التجارية بين أوروبا ومناطق إنتاج التبر وتصدير العبيد والتوابل والحرير وغيرها. وسمح هذا الصدام بالعالم العربي - الإسلامي في كل أطراف الامبراطورية التجارية البرتغالية للمشرفين على الكشوف بتغطية أهدافهم التجارية وبصبغ مخططاتهم هذه بصبغة صليبية محضة، إذ جعلوا من نزول مراكبهم إلى سواحل افريقيا السوداء بعد فشلهم بالمغرب محاولة لتطويق هذا البلد وضربه من الخلف، والبحث عن مملكة «الراهب يُوحَنًّا» قصد التحالف معه ضد المسلمين. وسنرى أن البرتغاليين أعطوا لحروبهم بالخليج العربي والبحر الأحمر والمحيط الهندي نفس التبرير.

ولفهم اندفاع البرتغاليين في هذه المغامرة الاستكشافية والعسكرية واصرارهم على تحقيقها رغم التضحيات الجسيمة التي تطلبتها، لابد من التذكير أن ذلك كان يمثل منذ القرن الثالث عشر مشروعا أُروبيا، إلا أن البرتغال كان خلال القرن الخامس عشر البلد الأوربي الوحيد الذي يتوفر على الدوافع والوسائل اللازمة لتحقيق مثل تلك المشاريع.

لقد أصبحت أوربا منذ القرن 13 تعمل على تجاوز الوساطة المغربية الإسلامية لثلاثة أسباب رئيسية :

أ) **النهضة الاقتصادية والديمغرافية** التي مر بها قسمها الغربي خلال القرن الثالث عشر، والتي ضمنت له تحسنا ملموسا في وسائل الإنتاج بعدد من الاكتشافات في الميدان الزراعي والتجاري وميدان الملاحة. ووفرت هذه التقنيات لأوروبا الوسائل اللازمة لركوب البحر. فلقد كانت هذه القارة تتوفر خلال القرن الرابع عشر على طاقة بشرية وحيوانية وطبيعية تعادل طاقة خمسين مليون عبد - آلة، أي ما يفوق ما كان بأيدي الصينيين - الذين كان مستواهم يقارب مستوى

الأوربيين - خمس مرات. إلا أن هذه الوسائل لم تكن كافية في حد ذاتها، لأن المهم ليس هو المستوى التكنولوجي والوسائل المتوفرة، بل هو نوع استغلالها ومدى إلْحَاح الدوافع إلى ذلك الاستغلال. فلقد كانت الصين متمكنة من كل الوسائل الضرورية للملاحة على المدى البعيد، بل أكثر من هذا، سبقت السفن الصينية الكرفيلات البرتغالية إلى منطقة رأس الرجال الصالح وشرق افريقيا، وكانت الصين حوالي 1420 في المستوى التكنولوجي والمعرفي الذي لم يصله البرتغال إلا سنة 1480، ومع ذلك لم يتم الربط بين الشرق والغرب على يد الصينيين لافتقارهم إلى الحوافز، إذ أن مجيئهم إلى شرق افريقيا كان يهدف فقط إلى الحصول على الزرافات، وتوقف بتخليهم عن الاهتمام بهذا الحيوان.[2] أما أوروبا فلقد أرغمها القرن 14 على استغلال ما يتوفر لديها من وسائل لتجاوز ما كانت تعرفه من أزمات.

ب) **السبب الثاني** : خلق القرن 14 الدوافع لكونه كان قرن أزمات خانقة فرضت على أوروبا رفع التحدي والبحث عن حلول للمشاكل القائمة، وكان ركوب البحر من بين تلك الحلول. فلقد عبر المؤرخ الفرنسي بْيِيرْ شُونِي Pierre Chaunu عن علاقة التوسع الإيبيرى بتلك الأزمات بقوله «مرة أخرى نبعت الكشوف (الجغرافية) كجواب على أزمنة المشاكل والهموم التي دامت طويلا...»[3] وتتجلى هذه المشاكل في أزمتين حادتين :

أ - وباء الطاعون الأسود (1348) الذي حصد خلال ثلاث سنوات فقط نصف سكان أوروبا التي لم تفلت منها إلا مناطق قليلة جداً. (جنوب بولونيا، بوهيميا، بعض مدن فلندرا، ميلانو...)[4]

ولم تستطع أوروبا في مطالع القرن 15 الوصول إلا إلى 60 ٪ من اعداد السكان الذين كانت تتوفر عليهم سنة 1330، وبذلك أصبحت هذه القارة،

(2 P. Chaunu, pp. 334-336.
(3 Ibid, 104.
(4 Ibid, p. 105.

وخصوصا منها إيبيريا التي اتسعت أراضيها مع تزايد عمليات الاسترداد، في أمسّ الحاجة إلى الأيدي العاملة. وتتجلى أهمية العامل الديموغرافي في تهافت البرتغاليين والاسبان على العبيد إلى حد أن المؤرخ شُونِي اعتبر تنظيم أول قنص بمثابة «...الدافع والمحرك الاقتصادي للكشوف...».(5) كما تتجلى في أهمية الاجراءات الادارية والقانونية المتخذة من لدن الدولة البرتغالية لتشجيع استيراد العبيد إلى البلاد كإعفاء التجار من أداء الضرائب الجمركية، وكمعارضة الكورتيس البرتغالي إعادة تصدير ما يجلب من عبيد إلى البرتغال. ولهذا سرعان ما أصبح العبيد يكونون عشر سكان العاصمة لشبونة.(6)

وسيزداد اهتمام البرتغاليين بالعبيد بعد بداية استغلال الجزر الاطلنطيكية : (مَديرَا Madeira، بْرِينْسِيبْ Principe، سَاوْطُومِي São Thome، الأَسُورْ Açores) والقارة الأمريكية.

ب ـ الأزمة النقدية خلال القرن 14 : كانت أوربا منقسمة في ميدان العُمْلَة إلى قسمين : قسم أوسط وشمالي يعتمد على الفضة لتوفرها بمناجم أوروبا الوسطى (ألمانيا، بوهيميا، هنغاريا) وقسم جنوبي يعتمد على تبر السودان الذي يحصل عليه بسواحل المغرب العربي. وبذلك كانت قيمة الفضة بالنسبة للذهب تنخفض كلما اتجهنا نحو الشمال :

- المغرب العربي : 9 فضة ـــ 1 ذهب سنة 1435
- اسبانيا : 10 فضة ـــ 1 ذهب سنة 1435
- شمال افريقيا : 11 فضة ـــ 1 ذهب سنة 1435(7)

(5) P. Chaunu, p. 141.
V.M. Godinho : **Os Descobrimentos e a economia mundial.** Lisbonne : Arcádia, 1965, II. pp. 517-587.

(6) V.M. Godinho, **Estrutura antiga da sociedade pormtuguesa,** Lisbonne, Arcádia, 4° édit. 1980, p. 41; Carlos Frederico Montenegro de Sousa, article : « Escravatura », **in : Dicionário de História de Portugal.**, direct. Joel Derrão, Porto, Livraria Figueirinhas, II, p. 423.

(7) V.M. Godinho : « Les Grandes Découvertes « **In, Bulletin des Etudes Portugaises**, XVI, 1952, p. 35.

وكان المغرب العربي يلعب دور الوسيط الضروري بين بلاد السودان الغربي وأوروبا، وخصوصا القسم الجنوبي منها. وللحصول على التبر تزايد إقبال التجار الإيطاليين والفرنسيين (مرسيليا) والبرتغال على السواحل المغربية منذ مطلع القرن 13. إلا أن المغرب العربي أصبح خلال القرن التالي عاجزا عن تغطية كل الطلب الأوربي لكونه كان يعاني من مشكلين عجز عن التغلب عليهما :

• **مشكل هيكلي** : ذلك أن تجارة القوافل لا يمكنها تخطي مستوى معين من العرض : فلجلب طن من التبر، يتطلب ذلك 20 جَمَلاً وعشرة أسابيع من السفر (أي بمعدل يصل إلى 30 ـ 40 كلغ وسرعة 35 ـ 40 كلم في اليوم لكل جَمَل).[8]

• **مشكل سياسي** : ومما زاد المشكل الهيكلي حدة تزايد الاضطراب بالجنوب المغربي بعد ضعف السلطة المركزية خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر، ووصول قبائل بني معقل إلى الجنوب المغربي. ويرى بعض المؤرخين أن حملة السلطان أبي الحسن المريني ضد المغربين الأوسط والأدنى كانت تهدف إلى التحكم في الطرق الصحراوية التي تحولت نحو الشرق فرارا من الفتن التي سببتها قبائل بني معقل.[9]

وصادف تراجع العرض المغربي تزايدَ احتياج أوروبا إلى التبر، ذلك أنها عرفت في الفترة بين 1000 ـ 1350 ثورة اقتصادية نتج عنها :

- تزايد عدد السكان بأربع مرات،
- تزايد الإنتاج بمرتين،
- تزايد المبادلات بعشر مرات.[10]

8) P. Chaunu, 271.
9) J. Brignon et collab., **Histoire du Maroc.** Paris : Hatier, 1967, pp. 155-156
10) P. Chaunu, p. 312.

كل هذا فرض عليها ضمان مذخرات من الذهب تصل إلى 40 مرة ما كانت تتوفر عليه سنة 1000 ! وبذلك يكون القسم الجنوبي من أوروبا قد عرف خلال القرن 14 مجاعة نقدية لم يسبق أن عرفها من قبل.[11]

وإذا كانت هذه الظاهرة عامة بجنوب أوروبا، فإنها عرفت حدة خاصة بإيبيريا. فلقد نتج عن انعدام الذهب بالبرتغال مثلاً توقُّفُ سَكّ العُمْلة الذهبية منذ سنة 1383، واستمرت الحال على ذلك إلى سنة 1435، أي مدة 50 سنة، وإلى أن تم احتلال مدينة سبتة (التي سمحت لهم بالحصول على الذهب بدليل سكهم لعملة سميت «بالستي»). وبذلك اختفت العملات الذهبية البرتغالية، وكانت التي تتداولها الأيدي أجنبية، الشيء الذي نتج عنه تضخم مالي خطير يتجلى في الجدول التالي :

- 1409، للحصول على أوقية قديمة يجب دفع 50 جديدة
- 1417، للحصول على أوقية قديمة يجب دفع 250 جديدة
- 1435، للحصول على أوقية قديمة يجب دفع 700 جديدة[12]

وكان هذا التضخم المالي وراء أزمة اقتصادية واجتماعية حادة أضرت بالتجار والدولة وبذوى المداخيل القارة كالنبلاء والكنيسة، الشيء الذي جعل كل الفئات الاجتماعية بالبرتغال تتبنّى عملية الغزو وركوب البحر بحثا عن سند لعملة البلاد المتدهورة، خصوصا وأن شعار الحرب الصليبية ضد المغاربة سيُسْتغَلُّ أحسن استغلال.

ومما يؤكد هذه العلاقة بين احتياج أوروبا للذهب وبداية البحث عن وسيلة لضمان تموينها مباشرة من المناطق المنتجة له وتخطي الوساطة المغربية :

1) محاولة جُومْ فرِيرْ Jaume Ferrer الذي انطلق يوم 1346/8/10 للوصول إلى «وادي الذهب» عن طريق البحر، والاتصال مباشرة بمملكة «مالي» التي

(11 Ibid, loc. cité ; V.M. Godinho : Les Grandes Découvertes, art. cit., p. 35.

(12 V.M. Godinho, art. cit. loc. cit.

أصبحت الخرائط الأوروبية توليها أهمية كبرى كما يتجلى ذلك من خلال خريطة مَيُورْقِيَّةٍ وُضِعت سنة 1339 وأَورَدَتْ معلومات عن البلاد وطرق الوصول إليها.(13)

2) احتلال سبتة سنة 1415 على يد البرتغاليين الذين كانت الأهداف التجارية مسيطرة عليهم.(14) وبعد أن تبين لهم أن احتلال سبتة لا يوفر الذهب بالقدر الذي كانوا يتوقعونه، شرعوا في استكشاف السواحل الافريقية التي أولوها بالغ اهتمامهم بعد فشل الهجوم الذي نظموه ضد طنجة سنة 1437، والتي أصبحت مفتوحة في وجههم بعد تمكنهم من التغلب على رأس بوجدور سنة 1434 كما سنرى.

3) إرسال مدينة جنوة سنة 1446 لوكيل تجارى بالتّوَاتْ، مَالْفينْت Malfante، لضمان تموينها من تلك المنطقة التجارية المهمة(15).

ج) **السبب الثالث** : التفكير في الاتصال بالشرق الأقصى وتخطي الوساطة العربية الإيطالية : لقد أصبح هذا المشروع يشغل بال جل مثقفي أوروبا منذ القرن 13، ذلك لأن القسم العربي منها كان يعتمد كثيرا على منتجات منطقتين كان العالم الإسلامي يحول دون اتصاله بها مباشرة، الشيء الذي كان يفقده أموالا طائلة بسبب تحكم المسلمين وحلفائهم الايطاليين في سلعهما : التبر والعبيد

(13 Jaime Cortesão : **A Expansão dos Portugueses no perìdo henriquino** Lisbonne : Livros Horizonte, 1975, V, p. 57, P. Chaunu, 95-96.

(14 António Sergio, « A conquista de Ceuta. **In : Ensaios,** Lisbonne : Sá da Costa, 1920, I. pp. 255 et ss. « Repercussões duma hipótese : Ceuta, as nagações e a genese de Portugal ». **Ensaios,** IV, pp. 193 et ss.
Oliveira Martins, « Ceuta », In : **Os filhos de João I.** Lisbonne, Guimarães en c^a Editores, rèedit. 1973, pp. 41-76 ; D. Lopes, **História de Arzila durante o dominio português** (1471-1550 e 1577-1589). Coimbra, 1924, introduction.
J, Cortesão, « A tomada e ocupação de Ceuta ». In, **A Expansão...** op. cit., pp. 139 et ss. ; V.M. Godinho, **A. Expansão quatrocentista pourtuguesa,** Lisbonne, pp. 51-73, etc... .

(15 J. Cortesáo, Os Descorbrimentos portugueses, Lisbonne : Livros Horizonte, 1975, I. pp. 99-100.

بالنسبة للسودان، والتوابل والعقاقير والعطور والأحجار الكريمة، الخ، بالنسبة للشرق الأقصى. وازداد هذا الاقتناع بضرورة الاتصال المباشر بتلك المناطق بعد تفشي الأزمة النقدية السابقة الذكر. ومعلوم أن ما كان البرتغاليون يطمحون إليه في فترة إشراف الأمير هُنْرِي المَلاَّح على الكشوف هو الوصول إلى مناطق التبر والعبيد قبل أن تصبح الدولة بعد وفاته تعمل على فتح طريق بحرية للوصول إلى الهند. ولقد تزايدت مكانة الشرق لدى الأوربيين لأسباب تجارية ودينية واستراتيجية.

أسباب تجارية : تزايد إقبال الأوربيين على مواد الشرق الأقصى بسبب :

- تحسن مستوى المعيشة الذي وفرته نهضة القرن 13.
- تزايد العرض بعد إقبال الايطاليين المتزايد على موانىء الشام والاسكندرية أولا، ثم بعد فتح الطريق البحرية عبر جبل طارق للاتصال بأسواق فلندرا وانجلترا، وذلك قبل نهاية القرن 13م.[16]

ولكن الوساطة العربية أولا، والايطالية ثانيا، كانت تؤدى إلى ارتفاع في الأثمان وكانت تدر أموالا طائلة على مصر والبندقية.

وكان الايطاليون أول من عملوا على ربط اتصال مباشر مع أهم أسواق الشرق الأقصى والتعرف على أحوالها. وتم استغلال ما سمي «بالسلم المغولي» وإنشاء امبراطورية جنجيس خان Gengis Khan خلال القرن 13. إلا أن فشل المحاولات البرية دفعت بالجنويين إلى التفكير في الاتصال بالشرق اعتمادا على المحيط الأطلسي، غير أن الأخوين ڤِيڤَلْدِي Vivaldi اللذين خرجا لتنفيذ هذه المهمة سنة 1291، لم يتمكنا من العودة بعد تجاوزهما لرأس بوجدور.[17] وساهم بعض الرحالة في إعطاء الأوربيين صورة شبه خيالية عن الشرق الأقصى زادتهم ارتباطا بفكرة تنفيذ مشاريعهم على حساب العالم الإسلامي. ومن هؤلاء نذكر :

(16 P. Chaunu, 93 ; História de Portugal, III, pp. 339-345 ; História da Expansão I. p. 123 ; J. Cortesão : Os Descobrimentos, I pp. 98-99.

(17 P. Chaunu, 93-95 ; J. Cortesão : A Expansão... op. cit. pp. 21, 23, 25, 31, etc.

أولا : مَارْكُو بُولُو Marco Polo من تجار البندقية بالقسطنطينية، رافق بعض أفراد أسرته سنة 1271 في رحلة إلى الصين بعد آسيا الوسطى (بلاد فارس، خراسان...) وبعد وصوله إلى الصين دخل في خدمة الشاه مما سمح له بمعرفة شمال وجنوب تلك البلاد. وفي سنة 1291 بدأت رحلة العودة بحراً عن طريق هُرمُزَ فالبندقية التي وصلها سنة 1295، وبعد أسره على يد الجنويين سنة 1298، أملى بالسجن مؤلفه «عجائب الدنيا» IL Millione الذي سرعان ما عرف انتشارا كبيرا وترجم إلى جميع اللغات الأوروبية، وأصبح أهم مرجع حول الشرق الأقصى، لكونه سمح بالتخلي عن المصادر الاغريقية واللاتينية، وأصبح يُعتمد من طرف واضعي الخرائط.(17م)

وانكب المثقفون على دراسة مؤلفه، فلقد كان أثره واضحا على اسم الخريطة الكطلنية سنة 1375. وكان من بين كتب ملك البرتغال (دون دُوَارْت Duarte D.)، وتمت ترجمته ونشره بالبرتغال، وأثر كثيرا على مشاريع مكتشف العالم الجديد كريسْطُوفْ كُولمْب الذي أضاف إلى نسخة من مؤلف مَارْكُوبُولُو عدداً من الحواشي والهوامش.(18)

ثانيا : جَانْ دُو مَاندُفِيلْ Jean de Mandeville اختلف المؤرخون حول مصدر معلوماته إذ منهم من يرى أنها منقولة عن غيره، وأنه لم يسبق له قط أن سافر إلى الشرق الأقصى، بينما ذكر البعض الآخر أن رحلته دامت 24 سنة من 1332 إلى 1366، قبل أن يتوفى سنة 1372 بمدينة لِيِيجْ البلجيكية.

وعرف مؤلفه الذي نشر سنة 1357 تحت عنوان «عجائب الدنيا» انتشارا كبيرا واستمر في النشر إلى ق 17 إذ عرف ما يفوق 40 طبعة في كل اللغات الأوروبية. ولقد زاد هذا المؤلف من الصبغة الخيالية التي منحت لمنطقتي كَابَّانْجُو (اليابان) وكَاطَايْ (الصين) بما أورده المؤلف من إشارات غريبة : سقوف ذهبية، نمل هائل على أبواب مناجم الذهب الخ..(19)

17م) Ibid, p. 28 ; J. Cortesão : Os Descobrimentos... op. cit. I. pp. 116-120.
18) Ibid, 120-121.
19) P. Chaunu, pp. 87-88, Ibid, pp. 14-15.

ثالثا : ومن الذين شدوا الرحال إلى الشرق الأقصى نذكر كذلك فْرَنسيسْكُو بيغُولُوتِي Francisco Pigolotti، وكيل شركة تجارية من فلورنسا، الذي ألف سنة 1335 كتابا سماه Pratica della Mercatura كان بمثابة مرشد بالنسبة للتجار الأوروبيين الوافدين على الصين، إذ ذكر أهم الطرق البرية ومراحلها وانشط أسواقها، وأشار إلى الأوزان هناك والمكاييل والعملة.(20)

أسباب تبشيرية واستراتيجية : حاولت الكنيسة من جانبها استغلالْ إنشاء الامبراطورية المغولية لفائدة عمليات التبشير. وهكذا أرسل الفاتكان سفارتين إلى بلاد الخان سنة 1245 وذلك قصد الحصول منه على حلف عسكري ضد المسلمين.

وفي نفس الوقت التحق عدد من الرهبان بالشرق الأقصى، وكان جلهم من جماعة الفرنسسكيين Franciscains، وبما أن هؤلاء جالوا كثيرا في الشرق الأقصى وكتبوا عن رحلاتهم فإنهم ساهموا بذلك مساهمة كبرى في التعريف بتلك المناطق.(21)

ولكن هذه الفرصة التي أتيحت للغرب لغزو الشرق تجاريا ودينيا أو لاستغلاله لتطويق الإسلام سرعان ما اختفت بسقوط الامبراطورية المغولية سنة 1368 إذ أصبح حكام الصين الجدد معادين للوجود المسيحي ببلادهم، في حين عرفت آسيا الوسطى مَدّاً إسلامياً مُهماً وفشلت الحروب الصليبية نهائيا وأصبح الإسلام متحكما في كل المناطق البرية والبحرية المؤدية إلى الشرق الأقصى : مصر، آسيا الصغرى، بحر قزوين، وبذلك أصبح توزيع كل السلع الشرقية حكرا على مصر وعلى حليفتها البندقية. وهكذا أضحت مسألة البحث عن طريق جديدة لتخطي الوساطة العربية تستأثر باهتمام مفكري ومسؤولي القرن 14 و15. ففي مرحلة أولى تم التفكير في حرب صليبية جديدة لاحتلال شمال افريقيا ومصر كما

(20 J. Cortesão, Os Descobrimentos... p. 122.

(21 História de Portugal, III p. 344 ; História da Expansão, I. pp. 122, 217-218.

أوصى بـذلـك الراهب الميروقي رَايْمُـونْ لُـولُـو Raymond Lulo في مـؤلفـه Liber Acquisitione Terrae Sanectue في حين نصـح غيلْهِيرْمْ آدَمْ Guilherme Adam ومَارينُو سَانُوطُو Marino Sanuto باغلاق مـدخل البحر الأحمر والخليج العربي في وجـه العرب لحرمـانهم من دور الوسـاطـة، وذلـك بـاحتلال عـدن ومـدخل الخليـج (سيعمل البرتغاليون نفس الشيء)، وبالتحالف مع ملك الفرس الذي بعث إليه البـابـا بسفارتين لنفس الغاية سنتي 1285 و1291.[22]

وفي مرحلة ثانية بدأ التفكير الجدي في البحث عن طريق بحريـة جـديـدة، وهكـذا تم الرجوع إلى جغرافيـة بطلـومي التي انكب على دراستهـا عـدد كبير من العلمـاء الأوروبيين. وكـان أشهر من آمن بـأفكـاره المتعلقـة بنسبـة تـوزيـع الميـاه واليـابسـة على سطح الكرة الأرضيـة العـالم الايطـالي بـاولُودَا پُـوزِي تُـوسْكَـانِيلِي Paoloda Pozzi Toscanelli الذي راسل الملك البرتغـالي في 1974/6/15 وأكـد لـه إمكانية الوصول إلى الصين اعتمادا على المحيط الأطلسي، وذلك بركوبه في اتجـاه الغرب. ومعلـوم أن هـذا العـالم أثر كثيرا على كـولـومبـوس.[23] كمـا أرسـل العـالم الألمـاني مُـونْـزِرْ J. Munzer الملـك يـوحنـا الثـاني سنـة 1493 وأكـد لـه نفس الحقيقة.[24] ومعلوم أن نزول البرتغاليين على طول السواحل الافريقية كـان يهـدف إلى فتح طريق بحرية بالدوران حول القارة السمراء.

وفي الوقت الـذي بـدأ التفكير في غزو البلاد الإسـلاميـة، أو على الأقـل في حرمانها من دور الوساطة، اهتم الأوربيون كثيرا بالاتصال بمملكة مسيحية وصلتهما أصداء قوتها واعتقدوا في بداية الأمر أنها موجودة بآسيا، ثم حددوا موقعها فيما بعـد بـالحبشـة. فحينمـا كلف الأمير هُنْرِي المَلاَّح أحـد خـدامـه بـالتوجـه إلى السواحل

(22 J. Cortesão, Os Descobrimentos... op. cit. I, p. 128 ; Damião Pires, « Génese da expansão. pormtuguesa : antecedentes históricos. **In,** « **História da Expansão portuguesa no mundo** ». direct. António Baião, Lisbonne, Editorial Atica, 1937, I p. 122-123. História de Portugal, III, pp. 344-345

(23 J. Cortesão, Os Descobrimentos... op. cit., Iv, 1140, et pp. 940, 983-984...

(24 Ibid, 935.

الصحراوية طلب منه أن يعمل على الحصول على معلومات تتعلق بـ «الهند» وبمملكة «الرَّاهِب يُوحَنَّا» التي أصبحت تعني في هذه المرحلة مملكة الحبشة المسيحية،[25] وبقيت هذه الفكرة تستحوذ على أذهان المسؤولين البرتغاليين، ذلك أن الملك يوحنا الثاني (1481 ـ 1495) أرسل مبعوثا خاصا للاتصال بذلك المسيحي كما سنرى. وبذلك تتداخل الاهتمامات الدينية والتجارية لتزيد أوروبا الغربية ارتباطا بالشرق الأقصى، وبالتالي اهتماما بالعالم العربي الإسلامي.

وكانت جنوة، لتضررها من احتكار منافستها البندقية لتجارة الشرق الأقصى بمصر، سباقة إلى محاولة الاتصال بالهند اعتمادا على المحيط الأطلسي، إلا أن الرحلة التي نظمها الإخوان (ڤِيڤَلْدِى) سنة 1291 باءت بالفشل بسبب صعوبة الملاحة عند مستوى رأس بوجدور. وكان مصير محاولة كطلنية نظمها جُوم فِرِيرْ السابق الذكر شبيهاً لنفس السبب. وبذلك نلاحظ أن محاولة الوصول إلى الشرق الأقصى اعتمادا على المحيط لتجاوز الوساطة التجارية العربية الإسلامية تمت على يد أكثر مناطق غرب أوروبا نشاطا آنذاك، وأنها فشلت لكون محاولة اقتحام المحيط تمت بوسائل بحرية عتيقة تتلاءم والملاحة بالأبيض المتوسط فقط.[26]

وإذا كانت هذه المحاولات المبكرة قد فشلت، فإنه يحق لنا الآن أن نتساءل عن أسباب نجاح البرتغاليين في هذه المهمة التي استأثرت باهتمام أوروبا الغربية لمدة قرنيين.

ويمكن تفسير هذا السبق البرتغالي بالأسباب التالية :

دور الدولة في تبني عملية الكشوف وتسخير وسائلها الضخمة لنجاحها.

تتطلب الكشوف والبحث عن تعويض الوساطة العربية الإسلامية وقتا طويلا واستثمارات ضخمة وحماية سلطة مركزية للدفاع عن المكتسبات ومنع الاخرين من الاستفادة منها. ومعلوم أن تجاوز رأس بُوجْدُور تطلب من هُنْرِي المَلاَّح 12

(25 História da Expansão... I. p. 307, J. Cortesão, Os Descobrimentos Portugueses no período henriquino, pp. 28, 58, 110.

(26 P. Chaunu, pp. 96-97.

سنة من المحاولات الفاشلة. ومما يؤكد كثرة ما تطلبته الكشوف الأولى من أموال هو أن الأمير هُنْرِي المَلاَّح كان سنة موته (1460) مثقلا بالديون التي بقيت تؤدى حتى1520 على الأقل.[27]

وكانت الظروف بإيبيريا تساعد الدولة على تبني هذه العملية، فلقد ورث البرتغال عن حروب الاسترداد سلطة مركزية قوية استطاعت توحيد البلاد، كما ورث عنه عداء للإسلام وخوفا من غزو إسلامي جديد لأراضيها مما وفر لها محركا ضروريا لدفع شعوبها إلى المساهمة في الغزو والتوسع وتحمل تكاليفه. ومعلوم أن غزو المغرب فُسِّر كاستمرار لحروب الاسترداد التي دارت بالبرتغال واسبانيا في حين فُسِّر النزول على طول سواحل افريقيا كعملية لتطويقه ومحاولة لضربه من الخلف. ولعبت البابوية دوراً كبيراً في نجاح تلك الكشوف وذلك بتزكيتها للتوسع والمساهمة في تغطية مصاريفه واعطائه نوعا من المشروعية وفر له شروط الاستمرارية وبالتالي النجاح.[28]

كما كان التوسع أمرا مفروضا على الدولتين الأيبيريتين، وعلى البرتغال على وجه الخصوص، وذلك لأسباب اقتصادية واجتماعية مرتبطة بالأزمة المالية التي كانت عليها البلاد، وبثورة 1383 السياسية والاجتماعية.[29]

لقد نتج عن نجاح الثورة البورجوازية والحضرية، التي أدت إلى وصول أسرة (افيش) إلى الحكم، ارتباط الحكام بالمال. وبما أن الرأسمالية الخاصة كانت ما تزال ضعيفة، فإن ذلك ألزم الدولة بالتدخل. ونظراً لفقر البلاد، ولوجود نظام جبائي يعفي الفئات المحظوظة من كل المغارم، فإن الدولة عملت على الرفع من مواردها بالاهتمام بالتجارة وقدمت كل الحجج المقنعة لدفع البابوية إلى السماح

(27 História de Portugal, III. p. 381

(28 Charles-Martial de Witte, « Les bulles pontificales et l'expansion portugaise. « **Revue d'Histoire ecclésiastique.** Louvain, XLVIII (1953, XLIX (1954), LI (1956), LIII (1958)

(29 J. Cotesão, I, p. 330, 375-376...

لها بالاتجار مع المغاربة.[30] وتعزز هذا الاهتمام بالتجارة لدى الدولة أثر احتلال بعض المدن المغربية وبداية التعامل التجاري بسواحل غرب افريقيا. وهذا ما دفع المؤرخ البرتغالي غودينهُو V.M Godinho إلى كتابة «...وهكذا استولت، ومبكرا،على المملكة وعلى الدولة البرتغالية عادةُ تجارةٍ رُسِّخَتْ مع السنوات...».[31] وشرعت الدولة في تنفيذ مخططات التوسع والغزو ابتداء من سنة 1415 استجابة كذلك لضغوط التجار والنبلاء الذين تضرروا من الأزمة النقدية السابقة الذكر. ففيما يخص الطبقة الأولى تؤكد المصادر البرتغالية أنها لعبت دوراً مهماً في دفع الحكام إلى غزو المغرب أولاً ثم إلى بداية اكتشاف السواحل الافريقية ثانياً، وأنها كانت وراء اختيار سبتة كأول هدف لكونها كانت آنذاك أهم أسواق التبر بالمغرب.[32] وأصبح النبلاء المتضررون كثيرا من تراجع مداخيلهم يبحثون عن موارد جديدة لتحسين ظروف عيشهم. وبما أن إمكانيات البرتغال كانت محدودة وضعيفة، وبما أن الأزمة ازدادت تفاقما مع مرور السنوات، فإنهم شرعوا في بداية الأمر في الهجرة إلى خارج البلاد لعرض خدماتهم على بعض الدول الأوروبية (كاد الأمير دُونْ فِرْنَانْدُو أن يقوم بنفس الشيء)[33] قبل أن يفرضوا على الدولة تبني مشروع الغزو الذي وجدت فيه وسيلة لتشغل هذه الطبقة التي أبعدتها ثورة 1383 عن السلطة.[34]

وإذا كانت هاتان الطبقتان الاجتماعيتان تتبنيان مشروع الغزو والتوسع فإنهما اختلفتا كثيراً حول طرقه، ذلك أن النبلاء كانوا يتبنون مشروع الغزو

(30 راجع كذلك C. M. Witte, art. cit. pp. 692, 706 دراستنا :
احمد بوشرب : دكالة والاستعمار البرتغالي الى سنة إخلاء آسفي وأزمور. البيضاء 1984، ص، 152.
V.M. Godinho. Les finances publiques et la structure de l'Etat portugais au XVI° siècle.

(31 « **Económia,** XIV, juin, 1962, p. 165.

(32 V.M. Godinho, les grandes découvertes. art. cit.

(33 عن الهجرة الى خارج البرتغال، راجع : V.M. Godinho : Estrutura... op. cit. pp 45 et sq.
وعن تفكير الأمير في الهجرة : R. de Pina, **Crónica de dom Duarte.** Porto, 1979, pp. 512-513

(34 ـ احمد بوشرب : دكالة... مرجع سابق، ص 157.

العسكري للحصول على الغنائم والأسرى ولاحتلال أراضي جديدة لضمان معاشات وإقطاعات ومناصب إدارية إضافية، في حين كان التجار يرون في ذلك مسّاً خطيرا بمصالحهم لكون سياسة الأرض المحروقة لا تتوافق واستمرار التبادل التجاري. ولهذا كانوا يفضلون غزوا تجاريا وسلميا يمكن من استغلال أسواق وخيرات المناطق التي وصلها نفوذ البرتغاليين، وكانوا لا يرون في العنف إلا وسيلة لحماية تلك الأسواق ضد أطماع الدول الأخرى وضد ما يظهر من معارضة ومقاومة محلية.

ولقد أثر هذا التصور المخالف للغزو وللتوسع على السياسة الرسمية للدولة البرتغالية، ذلك أن البلاط ومستشارى الملك كانوا منقسمين حول الموضوع إذ كان وراء التيار العسكري الأمير هُنْرِي المَلاَّح، في حين كان أخوه دُونْ بِيدْرُو يساند التيار التجاري ويعارض مشروع غزو المغرب ويفضل عليه عمليات الكشوف للوصول إلى مناطق التبر والعبيد. ويلاحظ أن التيار العسكري استطاع فرض كلمته عَدًا في فترات قصيرة، وأنه تم في نهاية الأمر (بعد 1437، أي بعد نكسة طنجة الكبرى) غزو المغرب وفي نفس الوقت تبني عمليات الكشوف، وذلك تفاديا للمنافسة المغربية فيما يخص عرض التبر.(35)

وإذا كان هُنْرِي الملاح قد أشرف على عمليات الكشوف واحتكر استغلالها بين 1434 و1460، فإن الدولة أصبحت تشرف مباشرة عليها منذ القرن 14. ولإحكام مراقبة التجارة بالمناطق المكتشفة، ثم نقل مصالحها من لاَغُوشْ (Lagos) بجنوب البرتغال إلى لشبونة، وكلف الأمير يوحنا، خلال ولايته للعهد بالإشراف عليها.(36)

(35 V.M. Godinho, Les Grandes Découvertes...art. cit. p. 43.
J. Cortesão, Os Descobrimentos, 358

(36 D. Pires, « D. João II : o seu pensamento e acção... In : **História da expansão...** op. cit. II, pp. 7 et ss. et 360.

وباختصار يتجلى تدخل الدولة البرتغالية في التوسع والكشوف فيما يلي :

1) في المنافسة الحادة بين اسبانيا والبرتغال حول المناطق المكتشفة وحول توزيع مناطق النفوذ بشمال افريقيا والجزر الاطلنطيكية والعالم الجديد، وفي التجائهما إلى البابوية واستعمالهما لكل الضغوط السياسية والمالية، ولكل الحجج للحصول على تزكية البابوية واعترافها لأحد الطرفين دون الآخر باحتكار المناطق الجديدة ومنع الآخرين من الوصول إليها. ومعلوم أن تقسيم مناطق النفوذ بين الدولتين لم يكن سهلا وتطلب مفاوضات طويلة، وعدة مؤتمرات.[37]

2) كما يتجلى تدخل الدولة في تحملها مصاريف الحملات التي كانت تتطلب أموالا ضخمة.

3) في احتفاظ الدولة بسرية الكشوف وحرصها على عدم إطلاع باقي الشعوب على الطرق البحرية الملاحية المؤدية إلى المناطق المكتشفة. وهكذا كانت الدولة البرتغالية تروج إشاعات مخيفة عن صعوبة الملاحة واستحالة العودة من غِينْيَا إلى أوروبا، وكانت تلزم الملاحين والبحارة بأداء القَسَم بشأن الاحتفاظ بسرية الكشوف قبل المساهمة في الحملات، ولم تتردد أمام بَتْرِ بعض المؤلفات التي يمكن للأجانب استعمالها لمضايقة البرتغاليين بمستعمراتهم الجديدة. ولقد وصف الإخباري البرتغالي رِيزَانْد G. de Resende. (ق.16) هذه السياسة الرسمية بقوله : «...لكي يتمكن الملك من حماية (لاَمِينَا)، جعل الآخرين يعتقدون طوال فترة حكمه أن المراكب المستديرة لا يمكنها الرجوع من لاَمِينَا بسبب التيارات القوية عدا السفن اللاتينية، وذلك لأنها لم تكن موجودة في أية منطقة من البلاد المسيحية باستثناء كرفيلات البرتغال والغرب وكليوطات روما التي لا يمكنها السفر بعيدا. وفي أحد الأيام، وبينما كان الملك يعلل أثناء تناوله غذاءه أسباب

(37) يمكن أخذ فكرة عن المنافسة الحادة بين اسبانيا والبرتغال حول المغرب وغرب إفريقيا والعالم الجديد بمراجعة **Sources Inédites de l'histoire du Maroc,** 1° série, saâdienne, Portugal, Paris : Geutner, 1934, I pp. 203-212.

استحالة رجوع المراكب المستديرة من لاَمينَا، إذا ببيدْرُو، الذي كان ملاحا كبيرا ومتعودا على السفر إلى غِينْيَا التي اكتشفها، يذكر أنه يستطيع ارجاع أية سفينة من لاَمينَا مهما كانت كبيرة. وأجابه الملك أنه لا يمكنه ذلك لأنه جربه عدة مرات، وأن كل المراكب التي أرسلها إلى هناك لم تستطع الرجوع. وأصر بيدْرُو على أنه قادر على ذلك، وأنه يلزم نفسه به، فقال له الملك : لا يوجد بالنسبة لكل حقير غبي، أمر يستحيل عليه إنجازه، ولكنه في النهاية لا يقوى على فعل شيء (...).

وبعد الانتهاء من الأكل ناداه الملك على انفراد وأخبره عن سبب إجابته تلك وطلب منه أن يسامحه، ورجا منه أن لا يعود مرة أخرى إلى قول ذلك وأن يحتفظ به كَسِرٍّ خطير (...) وهكذا اعتبر في حياة الملك أنه لا يمكن فعلا للمراكب الرجوع من لاَمينَا أو من تلك المناطق الغِينِيَّةِ. وبذلك احتفظ دوما بغِينْيَا جد محروسة...».[38]

4) في احتكار المناطق المكتشفة مع باقي الشعوب الأوروبية من الوصول إليها. وهكذا لم يكن البرتغاليون يترددون في مصادرة سفن من تم إلقاء القبض عليهم بتلك المناطق المحتكرة، وفي إلقاء ملاحيها في البحر أو بيعهم كعبيد.[39]

كما يعود السبْق الإيبيري إلى استفادة البرتغال الكبرى من التجارب الإيطالية ومن خبرة الجالية الإيطالية المقيمة بأهم موانئه.

أ) لقد تزايد اهتمام الإيطاليين بـ«الأندلس» والبرتغال بعد استرجاع تلك المَنَاطق من أيدي المسلمين أولا، ثم بعد بداية الاعتماد على طريق مضيق جبل طارق البحرية للتعامل مع شمال غرب أوروبا، ولهذا شرع عدد من التجار الإيطاليين في الاستقرار في أنشط موانىء إيبيريا : اشبيلية، قاديس، سان لوكار،

(38 História da expansão... op. cit. II p. 17, nº 1.
J. Cortesão, Os Descobrimentos... I pp. 225 et ss.

(39 Ibid, III pp. 766-779 ; História de Portugal, op. cit. III, p. 547.

لشبونة، وأرسلت شركات تجارية ومالية (بنوك سَانْتُورْيُونِي Centurione الجنوية وبِيرَارْدِي Berardi الفلورنسية) ممثلين عنها إلى هناك. واهتم الإيطاليون اهتماما كبيرا بفلاحة قصب السكر بجنوب الأندلس وجنوب البرتغال أولا ثم بالجزر الأطلنطيكية ثانيا. ولعبت رؤوس الأموال دورا مهما في تسهيل الكشوف وإنشاء الامبراطوريتين البرتغالية والإسبانية. وساهم الإيطاليون كذلك في التوسع بجعل عدد من العلماء وواضعي الخرائط والبحارة رهن إشارة الدولتين... ولعل أحسن معبر عن هذه المساهمة الإيطالية هو كون كُلُومْبُوس وفِيسْبُوسِي وَجَانْ كَابُوتْ الذين يعود إليهم الفضل في اكتشاف القارة الأمريكية كانوا إيطاليين.

كما لعب الإيطاليون، وخصوصا منهم الجنويون، دورا مهما في دفع البرتغال إلى الهجومِ على سبتة.

وكان التطور الذي عرفته الملاحة بالبرتغال خلال القرن الرابع عشر والخامس عشر من أهم أسباب سبقه إلى تبني عمليات الكشوف.

لقد استفاد البرتغال كثيرا من تعوُّد بحارته على ركوب المحيط الأطلسي وبحر الشمال إما للتجارة مع شمالي غرب أوروبا أو للصيد في أعالي البحار. وتعوَّد البرتغاليون أكثر على ظروف الملاحة بالمحيط الأطلسي وعلى توزيع الرياح والتيارات البحرية بعد إعادة اكتشاف أَرْخَبِيلاَت الأَسُورْ ومَادِيرَا والكَنَارِي، وتمثل السيطرة الإيبيرية على هذه الأرخبيلات مكسباً في حد ذاته، ذلك أن المسافة الفاصلة بين الجزيرة الموجودة بأقصى غرب الأسُور والموجودة في أقصى شرق الجزر الخالدات تبلغ 2200 كلم، الشيء الذي يوفر للبحارة الإيبيريين فرصة التعود على ظروف الملاحة بالمحيط الأطلسي ضمن رقعة بعيدة جدا عن الساحل تغطي مساحة مليوني كيلومتر مربع، أي ما يمثل ثلثي مساحة الأبيض المتوسط. وكون هذه الأرخبيلات اكتُشفت خلال القرن الثالث عشر الميلادي يفسر في حد ذاته

السبْق الذي أحرزه الاسبان والبرتغاليون في ميدان الملاحة، ويفسر كذلك قدرة البرتغاليين على التغلب مبكرا على «بحر الظلمات».(40)

ولم يكتف المسؤولون البرتغاليون بهذه التجارب التي تراكمت لدى البحارة، بل طورتها «مدرسة ساغرش» التي كان الأمير هُنْرِي المَلاَّح يشرف عليها بجنوب البرتغال، والتي جمع بها حوله أشهر علماء الفلك وواضعي الخرائط وأجود البحارة.(41)

وبفضل هذه التجارب، وإشراف الأمير المذكور على الكشوف، تم تخطي أكبر عقبة كانت تعترض الملاحة في اتجاه القارة السمراء، إذ تم تخطي رأس بوجدور سنة 1434، وتم الوصول إلى سواحل غرب إفريقيا المصدرة للتبر والعبيد.

ولم يصبح ذلك ممكنا إلا بالتخلي عن طرق الملاحة العتيقة واختراع أخرى. وهكذا تم الانتقال تدريجيا من الملاحة التقريبية ومن المساحلة إلى الملاحة الفلكية، أي أنه أصبح من الممكن الابتعاد عن السواحل وتحديد مكان السفينة بالنسبة لخطوط العرض والطول بشكل دقيق، وذلك بواسطة مراقبة وضع الشمس أو النجوم. ومكّن هذا التطور البحارة من رسم خرائط حقيقية، الشيء الذي سمح بتراكم التجارب وبالاستفادة من «دفاتر الرحلات البحرية» التي تسجل بها خصائص الملاحة بكل المناطق التي تمر بها السفن.(42)

وكان من أسباب تغلب البرتغاليين على ما تطرحه الملاحة بالمحيط الأطلسي من عقبات، اختراعهم لمركب من نوع جديد يلائم معطيات الملاحة بهذا المحيط كان عبارة عن امتزاج لتقنيات بناء السفن بكل من الأبيض المتوسط وبحر الشمال، «الكَرفِيلاً» «Caravela» التي لا تعتمد إلا على الطاقة الطبيعية من رياح

(40) P. Chaunu, p. 122

(41) J. Cortesão, **Os Descobrimentos...** op. cit. I p. 334 **História de Portugal,** op. cit III, p. 372-373.

(42) História da expansão... op. cit. I 246 et ss.

وتيـارات بحريـة، وذلـك لكي لا يحتـل الجـدافـون ومـؤونتهم القسم الأكبر من المركب.(43)

ولعب مـوقـع إيبيريـا والبرتغـال على وجـه الخصـوص دوراً في سبْقـه إلى تبني عمليـات الكشـوف، ذلـك أنـه يقـع في منطقـة جعلـه منهـا تـوزيـع الريـاح والتيارات البحرية نقطة انطلاق وعودة ضرورية بالنسبة للسفن الذاهبة إلى افريقيـا أو العالم الجديد، أو العائدة منهما، خصوصا بعد تمكن اسبانيا من الجزر الخـالـدات والبرتغال من أَرْخَبِيلي الأسور ومديرا.(44)

وإذا كـانت هـذه الوسـائـل قـد تـوفرت للبرتغـاليين فمـا هي المراحـل التي قطعوها في إنشاء امبراطوريتهم التجارية ؟

سبقت الإشـارة إلى أن البرتغـاليين فشلـوا في الحصـول على التبر والعبيـد وغيرهمـا من السلع التي كـانوا يتوَخَّـوْنَهـا من احتـلال مـدينـة سبتـة، كمـا سبقت الإشارة إلى انعكاس خيبة أمل البرتغاليين والصعوبات التي واجهتهم بـالمغرب على تخليهم المؤقت عن غزوه، وتبنيهم لسياسـة جـديـدة للتوسع تهـدف إلى الوصول إلى المناطق المصدرة للسلعتين السـابقتي الـذكر وتجـاوز الوسـاطـة المغربيـة في هـذا الميدان.

ومرت عمليـات الكشـوف البرتغـاليـة بمرحلتين أسـاسيتين : لقـد ارتبطت الأولى بسواحل غرب افريقيـا، وكـانت تهـدف إلى احـلال الكَرَفِيـلاَّت البرتغـاليـة محلَّ القوافل التجـاريـة المغربيـة، وكُلِّف الأميرُ هُنْري المَلاَّح بـالاشراف على هـذا المجهود التوسعي. وخـلال المرحلـة الثـانيـة التي تمتـد من سنـة 1474 إلى 1498، كرس البرتغـاليون جهودهم للبحث عن طريق بحريـة توصلهم إلى الهنـد. وامتـازت هذه المرحلـة بـإشراف الـدولـة على الكشوف. وخلال هـذه المرحلـة كـان المجهود

(43 J. Cortesão : Os Descobrimentos, V. pp. 1376-1401 ; P. Chaunu, pp. 284-288.

(44 Ibid, pp. 108-109.

التوسعي البرتغالي يستهدف مصالح العالم العربي والإسلامي بكل من شرق افريقيا والمحيط الهندي.

وانطلقت المرحلة الأولى مباشرة بعد دخول البرتغاليين في مغامرتهم المغربية سنة 1415. وتعتبر سنة 1434، الانطلاقة الحقيقية لمزاحمة تجارة التبر والعبيد المغربية، ذلك أن المَلاّح جِيلْ يَانِشْ Gil Eanes استطاع تجاوز رأس بوجدور والعودة منه، الأمر الذي لم يسبق لغيره أن قام به. ومعلوم أن ظروف الملاحة في هذه النقطة من الساحل الصحراوي، والتي تركت لنا المصادر البرتغالية وصفا دقيقا لها،[45] كانت سبب فشل كل المحاولات السابقة. وبالتغلب على هذا الحاجز، فُتِحَتْ «بلاد السود» أو «غِينْيَا» كما تسميها المصادر البرتغالية، في وجه المراكب الاستكشافية والتجارية البرتغالية.

واستطاع البرتغاليون بين 1434 و1460 اكتشاف المنطقة الممتدة من الصحراء المغربية إلى سيراليون.[46] غير أن هذه المجهود لم يسلم من فترات ركود وتوقف دام أحيانا طويلا. فلقد توقفت الكشوف إثر هزيمة البرتغاليين بطنجة لمدة أربع سنوات. ولم تكن الصعوبات التي واجهها البرتغاليون بالمغرب هي المسؤولة الوحيدة عن تلك التوقفات، بل هناك أسباب أخرى مرتبطة بقلة الأموال لتغطية نفقات تلك الرحلات.

وأدى وصول البرتغاليين إلى تلك المناطق التي طالما حلمت أوربا كلها بالوصول إليها بتقاطر التجار الجنوبيين والفرنسيين والإسبان على سواحلها، الأمر الذي حتم على البرتغاليين تجهيز أسطول للدفاع عن مكتسباتهم الجديدة، ومعاقبة كل من يزاحمهم بها. ولتبرير عملهم هذا، حاولوا الحصول على اعتراف بَابَوِيٍّ باحتكار تلك المناطق. ولم يجد هُنْرِي المَلاّح صعوبة في الحصول على تزكية

(45 Eanes de Zurara : **Crónica de Guiné**. Lisbonne, Livraria Civilização. 1933, pp. 49-51 ; D. Pacheco Pereira : **Esmeraldo de Situ Orbis,** Lisbonne, Socidade de Geografica de Lisboa, a975, pp. 71-72.

(46 História da expansão... op. cit. I. pp.305-310 ; P. Chaunu, pp. 128 et ss.

بَابَوِيَّةٍ لكون هذه الأخيرة باركت التوسع البرتغالي منذ بدايته، وتبنَّت التفسير الصليبي الذي أعطاه المسؤولون البرتغاليون لعمليات الكشوف.

هذا، وفرض الوصول إلى مناطق تصدير التبر والعبيد باكتشاف أَرْغِينْ ومصب السنيغال، الاهتمامَ بتنظيم المبادلات هناك، الأمر الذي تطلب وقتا طويلا لكون تلك المبادلات تفرض التحكم في تلك المناطق بانشاء الحصون والقلاع (تنظيم التجارة بأرغين سنة 1455) وتوفير المواد الضرورية لها بالاهتمام بجنوب المغرب والحيلولة دون سقوطه بأيدي الاسبان.

ويعود التَّوقف كذلك إلى أسباب جغرافية مرتبطة ببعد تلك المناطق عن البرتغال وظهور معطيات جديدة، ذلك أن المناطق الموجودة جنوب الرأس الأخضر تعرف رياحا موسمية محلية، فحرارة الصيف المرتفعة تستدعي الرياح التجارية مما يسبب عواصف وأمواجا عنيفة. وتطلب التعرف على ظروف الملاحة بهذه المناطق وقتا غير قصير أصبح بَعده على البرتغاليين أن يقوموا بدائرة معقدة داخل المحيط للعودة إلى بلادهم.

وكان الاهتمام بالتجارة وما ظهر من صعوبات في ميدان الملاحة سبب استدعاء خبراء ايطاليين كان أشهرهم كَدَمُوسْتُو Cadamosto، ودِيُوغُو غُومِشْ Diogo Gomes.(47)

وإذا كان البرتغاليون قد وصلوا سنة 1460 إلى ساحل سيراليون، وكانوا على علم بوجود «ساحل التوابل» و«ساحل العاج» و«الذهب» على بعد بضع مئات من الكلومترات، فإنهم توقفوا عن الكشوف بعد ذلك التاريخ للأسباب الرئيسية التالية :

□ موت الأمير هُنْرِي المَلاَّح في نوفمبر 1460 الذي كان المنظم والمؤطر للكشوف ونتج عن اختفاء هذه الشخصية المهمة بداية مرحلة طويلة من التنافس بين الملك أَلْفُونْصُو الخامس وأخيه دُونْ فِرْنَانْدُو وَارِث هُنْرِي المَلاَّح بسبب تبنيه

(47 P. Chaunu, 149.

لـه، والـذي عـارض محـاولات الملـك الراميـة إلى نقل الاشراف على الكشـوف إلى الدولة. ولقد وصل الخلاف حدا أرغمهمـا على الالتجـاء إلى البـابـا للاحتكـام إليـه. ولم يتمكن الملك من الوصول إلى هدفه إلا بعـد وفـاة الأمير (1470) أي بعـد عشر سنوات من وفاة هُنْرِي.

□ احتلال مدينة القصر الصغير المغربية سنة 1458 الذي كان بدايـة مرحلـة امتازت بسيطرة التيار المنادي بإعطاء الأولويـة لغزو المغرب، والـذي كـان الملـك على رأسه؛ وبهذا كان الملك مرة أخرى في مقدمة الصفوف المهاجمة لطنجة سَنَتيْ 1463 و1464، ويساهم بنفسه في احتلال أصيلا وطنجة سنة 1471. وبذلـك أعطى الفونصو الأهميـة للمغرب، الشيء الـذي أنسـاه الكشوف وجعل المـؤرخين ينعتـونـه «بالافريقي» لكونه كان أكثر ملوك أسرة أفِيشْ Avis عناداً في محاربة المغاربة.

□ تم التخلي عن نظام الاحتكار المتبع على عهـد الأمير هُنْرِي وشرع العمل بنظـام الكراء مـا بين 1469 و1474. وكـان كل مـا يلزم بـه المكتري هو اكتشـاف مرحلة سنويا.

□ ويعود هـذا التعثر كـذلـك لبعـد تلـك المنـاطق عن البرتغـال ولمقـاومـة شعوبها إذ أودت سهام الأفارقة المسمومة بحياة عدد من البحارة البرتغاليين.(48)

وانطلقت الكشوف من جـديـد خلال سنـة 1470 بحملـة استكشـافيـة ترأسهـا شُـوِيرُو دَا كُـوشْتَـا Soero da Costa انتهت بقطـع ألف كلم أي النصف البـاقي من سَاحَلِ البَهَار وكل سَاحِلِ العَاج وقسم من سَاحِلِ الذَّهبِ.

وفي سنـة 1471، تمت إضـافـةُ ألف كلم أخرى بعـد حملتين استكشـافيتين ترأسهما جُوَاْ دُو شَنْتَرَايْنْ João de Santarém وبيرُو دُو ايشْكُوبَـارْ P. Escobar وصلا إثرهمـا إلى مصب نهر النيجر وإلى جزيرة سَـاوْطُومِي São thome المـوجـودة على خط الاستواء.

(48 - Ibid, 147 etc.

وتعتبر هذه المرحلة الأخيرة مهمة جدا بالنسبة لعمليات الكشوف لكونها مكنت البرتغاليين من الوصول إلى أهم نقطة يعرض بها التبر بساحل الذهب سميت فيما بعد بـ «لاَمِينَا» São Jorge da Mina، وإلى خط الاستواء الذي مكن المشرفين على الكشوف من تخطي فكرة انعكاس شطْرَيْ الكرة الأرضية من جهة، ومن التنبه بسرعة إلى تشابه معطيات الملاحة بينهما لتشابه توزيع الرياح والتيارات البحرية.

وتم الوصول إلى الغابون سنة 1373 كما تم تجاوز خط الاستواء مرة ثانية. وفي السنة التالية عرفت الكشوف إجراءً إدارياً مُهماً جعل حدا لنظام الكراء وأعاد للدولة الاشراف على عمليات الكشوف، بعد أن أوْكَل الملك أَلْفُونْصُو ذلك لابنه الأميرِ يُوحَنَّا.

إلا أن اندلاع الحرب بين البرتغال واسبانيا 1475 بسبب مطالبة أَلْفُونْصُو الخامس بعرش إسبانيا، شغل المسؤولين بلشبونة عن الكشوف وذلك حتى سنة 1480، أي بعد إمضاء معاهدة طليطلة التي جعلت حداً لذلك الخلاف وجعلت السواحل الافريقية حكرا على البرتغاليين. وكان هذا الخلاف الاسباني البرتغالي وتعزيز التهريب الإسباني وراء الاجراءات القمعية التي قام بها البرتغاليون وتحصينهم لمراكزهم التجارية بساحِلِ الذَّهَبِ وخصوصا بلاَمِينَا (1482 ـ 84).

وما أن بويع الملك يوحنا الثاني حتى انطلقت الكشوف من جديد تحت رئاسة البحار دِيُوغُو كَاوْو Diogo Cão الذي استطاع سنة 1482 الوصول إلى مصب الزايير والاتصال بمملكة الكونغو. وكانت آخر نقطة وصلها بعد ذلك توجد ضمن ما يعرف اليوم بنَامِيبْيَا.

ولتأكيد سبْقهم إلى هذه المناطق اعتمد البرتغاليون على شواهد حجرية كانت تجلب من البرتغال (Pedrões).

وخلال سنة 1486 انطلقت حملة استكشافية جديدة تحت رئاسة بِرْطُو لمِيُوذْيَاشْ الذي استطاع بعد رحلة دامت أكثر من 16 شهرا العودة إلى البرتغال بعد الدوران حول القارة الإفريقية، واكتشاف «رأس العواصف»، الذي سماه يوحنا الثاني

تفاؤلا «رأس الرجاء الصالح». وتمثل رحلة دْيَاشْ أحسن معبر عن تحكم البرتغاليين في ظروف الملاحة بالمحيط إذ تطلب الوصول إلى رأس الرجاء القيام بدائرة كبيرة مزدوجة بعيدا عن الساحل قبل الدخول في منطقة الرأس.(49)

وبما أن الملك أصبح يهدف إلى الوصول في أقرب وقت إلى الهند، فإن رحلة دْيَاشْ لم تكن إلا عنصرا من برنامج متكامل يعتمد الكشوف عن طريق البحر والبر في نفس الوقت. وكان العنصر الثاني ممثلا في رحلة بِيُوو دُو كَافِيلْيَا P. Cavilhão وأَلْفُونْصُو دُو بَايْفَا A. Paiva اللذين غادرا البرتغال سنة 1487 ووصلا إلى الاسكندرية بعد مرورهما من لشبونة، برشلونة، نابولي، رودس، ووصلا القاهرة في زي تجار ومنها إلى السويس حيث أبْحَرَا في اتجاه عدن التي وصلاها خلال صيف 1488 أي خلال المرحلة المناسبة للملاحة بالمحيط الهندي. ومن عدن اتجه أَلْفُونْصُو نحو إِثْيُوبْيا حيث توفي، بينما انطلق بِيرُو نحو الهند حيث أقام سنة تعرف خلالها على مدن كليكوتة، غوا وكننور. وعاد من هناك إلى هرمز. وفي سنة 1489 وصل دُوكَا فِيلْيَاوْ إلى صوفَالاَ بالساحل الافريقي الذي عاد منه إلى عدن فالقاهرة التي وصلها في نهاية 1490 أو بداية 1491. واستطاع إطلاع مَلِكِه على تقاريره اعتمادا على يهوديين أوفدهما من العاصمة المصرية وذلك قبل الالتحاق بالحبشة.(50)

واهتم التقرير الذي بعثه الرحالة البرتغالي بتجارة التوابل وبالإثمان وأماكن العرض والتوزيع وبظروف الملاحة بالمحيط الهندي. وكانت أكبر مساهمة لرحلة دُو كَافِيلْيَاوْ تتمثل في تأكيدها إمكانية الاتصال بالهند بَحْراً لارتباط المحيطين الهندي والاطلنطي. ولهذا غيَّر الملك البرتغالي اسم «رأس العواصف» لكونه يَعِدُ باكتشاف الهند التي طالما انتظره وعمل على تحقيقه لسنوات طوال.

49) P. Chaunu, pp. 151-160 ; Cortesão, Os Descobrimentos... op cit. III pp. 819 ets.

50) J. Cortesão, Os Descobrimentos, III, 844-872 ; História da expansão... pp. 53-54 ; História de Portugal, III, pp.566 et ss.

وسهلت رحلة دْيَاشْ وَدُوكَا فِيلْيَاوْ رحلة دَا غَامَا V. da Gama التي انطلقت يوم 8 يوليوز 1497 لتصل إلى كلكوتة سنة 1498 مروراً بساحل شرق افريقيا الإسلامي.[51]

وهكذا نلاحظ أن البرتغاليين الذين خططوا في البداية لغزو المغرب فقط، وجدوا أنفسهم مدفوعين بدوافع تجارية لاكتساح مناطق بعيدة جدا عن بلادهم. وإذا كان وصولهم إلى الهند أولاً وإلى باقي مناطق الشرق الأقصى ثانياً قد حتم عليهم منذ مطلع القرن 16 الاهتمام بشرق افريقيا والجزيرة العربية، فإن هذا الاهتمام سيؤدى إلى فتح ثلاث جبهات ضد الإسلام، واحدة بالمغرب، وأخرى بشرق افريقيا وثالثة بالمحيط الهندى والبحر الأحمر والخليج العربي. فهل سينجح البرتغاليون في مسعاهم الرامي إلى انتزاع تجارة التبر والعبيد والتوابل والحرير والعقاقير من أيدي التجار العرب والمسلمين ؟ وما هي الوسائل التي سخروها لذلك والنتائج التي حققوها ؟.

وتجدر الإشارة إلى الشَّبَهِ الواضح في موقف البرتغاليين من شطريْ العالم العربي الإسلامي، وفي التبريرات التي أعطوها لاكتساح مناطقه. وقبل التعرض لمراحل اعتداء البرتغاليين على السواحل العربية الإسلامية، نتعرض للتبرير الذي أعطاه المسؤولون لذلك الاعتداء وذلك ليتسنى لنا فهم أسباب المعاملة الوحشية التي عومل بها سكانُها.

لقد أعطى البرتغاليون لغزوهم للمغرب تبريرا دينيا، ويتجلى ذلك في الطقوس الدينية التي كانت تسبق كل هجوم على المدن المغربية، ومشاركة رجالات الدين المكثفة فيها، وفي تحويل المساجد إلى كنائس، وإنشاء الاسقفيات وإرسال الكهان والرهبان للعمل بها، وفي محاولات التبشير التي صاحبت الغزو. ويتجلى هذا التبرير الديني كذلك في تزكية البابوية اللا مشروطة لغزو المغرب،

(51) J. Cortesão, Os Descobrimentos, III. pp. 873 et ss.; História de Portugal, III. pp. 574 et ss.

وفي المساعدات المالية والمعنوية التي خصت بها البرتغال. فلقد جعلت غزو المغرب حِكْراً على البرتغال، وخصته بسبعة وأربعين قرارا بابويا، بينما لم تحظ عمليات الكشوف إلا بقرارين اثنين كان احدهما في رأي البابوية استمراراً لحروب المغرب.(52)

ونقف على نفس التبرير الصليبي في مرحلة الكشوف الجغرافية التي لم يُصرّحْ قط بخلفياتها الاقتصادية. فالإخْبَارِيُّ زُورَارَا Zurara الذي أرخ للكشوف في عهد الأمير هُنْرِي المَلاَّح في مؤلفه «تاريخ غينيا»، أكد على طغيان العامل الصليبي في اهتمامات هذا الأمير سواء بالمغرب أو بغرب افريقيا. فالكشوف في رأى هذا الإخْبَاريِّ استمرارٌ لحروب البرتغاليين بالمغرب، ومحاولة لتطويقه وحرمانه من موارد تجارة الذهب والعبيد لإضعافه أكثر. وبذلك حدد هذا الاخباري خمسة دوافع صليبية لاكتشاف «غينيا».

1) رغبة الأمير هُنْرِي في التعرف على المناطق الموجودة جنوب الجزر الخالدات ورأس بُوجْدُور، ليتمكن من محاربة المسلمين في ظروف أحسن.

2) رغبته في التعامل التجاري مع المسيحيين الذين قد يعثر عليهم بتلك المناطق.

3) حرصه على معرفة الحدود الجنوبية للمالك المسيحية الإسلامية لمحاربتها في ظروف أحسن.

4) البحث عن أمير مسيحي يعينه على القضاء على المسلمين الذين أمضى 31 سنة في محاربتهم.

5) رغبته في التبشير وادخال أهالي المناطق المكتشفة إلى المسيحية.(53)

52) أحمد بوشرب : دكالة ... مرجع سابع ص.ص 153/148.

53) E. de Zurara, Crónica de Guiné, op. cit. pp. 43-47.

وبقي التبرير الديني مسيطرا حتى بعد وصول البرتغاليين إلى الهند، كما يتوضح لنا ذلك من خلال رسالة بعث بها الملك البرتغالي الْمَنْوِيلْ إلى أسقف «براغا» يخبره فيها بوصول فَاشْكُو دُو غَامَا إلى تلك المنطقة من الشرق الأقصى.[54]

ومن السهل الوقوف على سبب تبني البرتغاليين لهذا التبرير لأن إنشاء الامبراطورية التجارية البرتغالية تم بالدرجة الأولى على حساب الوجود العربي الإسلامي بغرب وشرق إفريقيا وبالشرق الأقصى، ولأن الاستفادة من تلك الامبراطورية تحتم إبعاد المنافسة العربية الإسلامية.

لقد أعطى كل كُتَّاب القرن السادس عشر البرتغالي، من شعراء وإِخْبَاريين لتوسع بلادهم فيما وراء البحر هدفا واحدا : القضاء على الإسلام وانتزاع الأراضي التي كانت مسيحية وسقطت تحت سلطته، وأخيراً نشر العقيدة المسيحية في المناطق الوثنية. وتتجلى هذه المهمة، التي خص البرتغاليون بها أنفسهم دون الشعوب المسيحية، في مقدمة إحدى الرسائل التي حررها يُوحَنَّا الثاني. لقد حصر هذا الملك مهمة كل الملوك المسيحين في نشر العقيدة المسيحية، ولم يفته أن يذكر أن ذلك هو ما قام به فعلا أسلافه رغم التضحيات التي تطلبها ذلك العمل.[55] وذكر الإِخْبَارِيُّ البرتغالي جُودُو بَارُوشْ (ق16) أن البرتغاليين يتفوقون على باقي الشعوب الأوروبية بهذا العمل التبشيري وبالحرب التي أعلنوها ضد الإسلام. فلقد ذكر بكل افتخار أن بلاده هي الوحيدة من بين باقي الدول الأوروبية التي لا تتحالف مع المسلمين، ولا تعمل ما يمكن أن يخدم مصالحهم[56].

(54 As Gavetas da Torre do Tombo. Lisbonne, Centro de Estudos históricos. Utramarinos da Junta de Investigaçõnes científicas do Ultramar. 1977, XII. pp. 237-242.

(55 Maria. José Pimenta Ferro Tavares. Judeus e Mouros no Portugal dos séculos XIVᵉ XV, tentativa de estudo comparativo.
« **Revista de História económica e social.** nº 9 jan-juin 1982, pp. 87-88.

(56 João de Barros, **As Décadas da Asia**. Lisbonne, Agencia das Colonias, 1945, II. p. 43.

إن المؤلفات التي حُررت خلال القرن السادس عشر تزخر بمختلف مظاهر حقد البرتغاليين على الإسلام. وبما أن إنشاء امبراطورية برتغالية لا تغيب عنها الشمس، والتحكم في ثلاثة محيطات كان ظاهريا فوق طاقة البرتغال الصغير القليل الموارد والسكان، فإن «المعجزة» وجدت تفسيرها في تدخُّلٍ إلهيٍّ لمساعدة البرتغاليين. لقد كان برتغاليو القرن السادس عشر مقتنعين بمساعدة الإله لهم في مهمتهم هذه، وكانوا يعتبرون أنفسهم «شعب الله المختار». ولقد تم التصريح بهذه القناعة لدى المؤلفين الدينيين وغير الدينيين. لقد ذكر الإخْبَارِيُّ دُو بَارُوشْ السابق الذكر أن القدرة الإلهية هي التي كلفت البرتغاليين بالانتقام للمسيحية من الإهانات التي تعرضت لها على يد الإسلام، وإلا فكيف يفسر كون أبعد الأمم المسيحية عن المشرق الإسلامي في حروب لا تتوقف ضد الإسلام في شطريه الغربي والشرقي.

ومن جهة أخرى كان مثقفو القرن السادس عشر البرتغاليون مقتنعين بتبادل الخدمات بين الإله وشعبه المختار. فعلى هذا نشرُ العقيدة المسيحية، وعلى الإله «رعاية أرواح شعبه». ووردتْ بتلك المصادر البرتغالية عدة إشارات اعتبرت كعلامة على ذلك التبادل في الخدمات بين الإله وشعبه المختار. فلقد اعتبر الاخباري دُوكُويشْ إلقاءَ البحر بأعداد هائلة من الجَراد البحري بساحل (كنور) بالهند المحاصرة على يد المسلمين علامة على عون إلهي للمحاصرين المسيحيين، وأضاف أن ذلك الجَرَاد البحرى اشفى المرضى وغدى الأصحاء.[58] وتكثر مثل هذه الأدلة وهذا التفسير للأحداث والظواهر الطبيعية بمصادر القرن السادس عشر البرتغالي.[59]

57) Hernani Cidade, A **Literatura portuguesa e a Expansão Ultramarina,** Coimbra, Studium, 2e édit. 1963, I. pp. 46-61.

58) H. Cidade, A Literatura... op. cit. I p. 63.

59) Ibid. pp. 62-64.

وإذا كانت العوامل التجارية بكل تأكيد هي السبب الرئيسي في ركوب البرتغاليين البحر والسيطرة على السواحل الافريقية والأسيوية، فإن التبريرات الدينية التي تعرضنا لبعض جوانبها وجدت آذانا صاغية لدى الرأي العام، لأن الأمر كان يتعلق بالدرجة الأولى بصراع إسلامي مسيحي حول المحاور الثلاثة الرئيسية التي قامت عليها الامبراطورية التجارية البرتغالية. لقد نتج عن تبني هذا التبرير تجنيد الرأي العام الداخلي والبابوية لخدمة المخططات التجارية البرتغالية بحماس، وأعطى للمكلفين بتنفيذها تبريراً للتصرفات الوحشية وعمليات السرقة والابتزاز التي استهدفت سكان سواحل شطري العالم العربي الإسلامي وتجارهما.

وإذا كان وصول البرتغاليين إلى سواحل غرب إفريقيا وبداية الاتجار هناك قد أثر على السياسة البرتغالية بالمغرب، وألزم المسؤولين عن التوسع بتبني وسائل جديدة للغزو فإن وصول البرتغاليين إلى الهند جعل أولئك المسؤولين يخططون هذه المرة على حساب العالم العربي كله. لذا نلاحظ تحوُّلاً واضحا في تعامل البرتغاليين مع السواحل العربية الإسلامية كلها ابتداء من العقد الأول من القرن 16.

وبسبب هذا الانعكاس الذي كان لبداية التعامل التجاري بالمناطق التي وصلتها الكرفيلات البرتغالية، مرَّ الغزوُ البرتغالي لسواحل المغرب بمرحلتين مختلفتين من الناحية الزمنية والجغرافية وخصوصا بسبب الدوافع التي دفعتهم إلى الاهتمام بهما، والوسائل التي سخروها للتحكم فيهما.

فالمرحلة الشمالية تمت خلال القرن الخامس عشر، إذ احتلت سبتة سنة 1415، والقصر الصغير سنة 1458، وأصيلا وطنجة سنة 1471. وتمتاز هذه المرحلة بكونها تطلبت من البرتغال مجهودا ضخما جدا كان أحيانا فوق طاقته مما أرغمه على طلب عون دول مسيحية أخرى. وتم احتلال تلك المدن اعتمادا على طريقة الحرب التقليدية (أساطيل وجيوش جرارة) الأمر الذي يجعله شبيهاً بحروب القرون الوسطى، ومخالفاً لما تم بجنوب المغرب وبغرب إفريقيا. وتعود هذه السياسة إلى

الغاية المتوخاة من غزو مدن شمال المغرب، والتي كانت استراتيجية بالدرجة الأولى، وذلك قصد حماية الملاحة البرتغالية بمضيق جبل طارق وبالمحيط الأطلسي. وكانت تلك الحماية تقتضي القضاء على الجهاد البحري الذي كان نشيطا بتلك المدن والحيلولة دون سقوطها في أيدي العثمانيين. وتتجلى أهمية هذا العامل الاستراتيجي في تحمل البرتغال تكاليف مالية وبشرية هائلة للحفاظ على هذه المدن التي لم يكن يجني منها أدنى فائدة اقتصادية، كما تتجلى في كون احتلال طنجة وأصيلا يصادف اكتشاف أكبر منطقة بغرب افريقيا لإنتاج التبر، لامينا 1471.[60]

ونظرا للأهمية الاستراتيجية القصوى التي كانت تحتلها هذه المنطقة، أولى المسؤولون البرتغاليون لاحتلالها أهمية خاصة، الأمر الذي شغلهم كثيرا عن الاستمرار في استكشاف سواحل غرب افريقيا كما لاحظنا. إلا أن البرتغاليين لم يستطيعوا احتلال كل الثغور الشمالية وبقيت تطوان والعرائش وسلا حرة، وأدى احتلال هذه المدن إلى بروز مقاومة مغربية عنيفة بتلك المناطق أكرهت المحتل على البقاء داخل أسوار الثغور الأربعة التي سيطر عليها.

أما المرحلةالجنوبية[61] فتختلف عن الشمالية من الناحية الزمنية ومن ناحية الدوافع والوسائل المسخرة. لم يعمل البرتغاليون على احتلال مدن جنوب المغرب بعد تحكمهم في مدن شماله الرئيسية. وللقضاء على الجهاد البحري بأنْفَا، اكتفوا بتخريب القرية وتحطيم أسوارها سنة 1469.

* إن هذه الثغور، ببعدها النسبي عن سواحل البرتغال، ولما كانت تعاني منه من انقسامات سياسية، لم تكن تمثل أي خطر مباشر على استقلال وأمن البرتغال.

* إن البرتغاليين سرعان ما تنبهوا إلى صعوبة «المغامرة المغربية» كما يتجلى ذلك في تخلي الأمير هُنْرِي المَلاَّح عن مشاريعه بالمغرب وتبنيه لفكرة الكشوف

(60) Chaunu, p. 153 وعن خصائص هذه المرحلة راجع دراستنا : دكالة... مرجع سابق ص.ص 164/161

(61) أحمد بوشرب : دكالة... مرجع سابق ص.ص 197/173/115/113.

والعمل على الوصول إلى المناطق المنتجة للتبر والمصدرة للعبيد كما أن ما أصبحت المدن الشمالية الأربع تفرضه من مصاريف جعل البرتغال، القليل الموارد، يعمل على تفادى احتلال عسكري جديد يزيد مشاكله المالية حدة.

ولكن عدم احتلال البرتغاليين لمدن الجنوب المغربي لا يعني عدم اهتمامهم بها، بل على العكس من ذلك، كانوا حريصين على احتكار السهول المغربية (الشَّاوِية، دُكَّالة، والسُّوس) والحيلولة دون تحكم الاسْبَّان فيها.

وتعود أهمية المناطق الجنوبية بالنسبة للبرتغاليين إلى سببين :

استفادتها من الظرفية الاقتصادية التي خلقها الغزو الإيبيري لشمال المغرب ومن بداية تعامل البرتغاليين مع سواحل غرب إفريقيا.

لقد نتج عن احتلال الموانيء الشمالية أفول نجم سبتة التي كانت نافذة المغرب على الأبيض المتوسط، ومحج تجار أوروبا، في حين لم تعد أصيلا عاصمة التوابل والعقاقير كما كانت عليه من قبل. ونتج عن هذه الوضعية تحول الطرق التجارية الداخلية نحو الموانيء التي لم تسقط بعد في يد البرتغاليين، ومنها موانيء دُكَّالة وإقبال الأوربيين عليها، وبهذا أصبحت دُكَّالة من منافذ منتاجات الجنوب : التبر، والنيلة والجلود، والشمع... ونتج عن إقبال التجار فتح آفاق جديدة للإنتاجات المحلية.

وتلا تخريب أَنْفَا، التي كانت أكبر ميناء مصدر للحبوب والصوف بالجنوب، تحول التصدير نحو أَزَمُّور القريبة منها. وزيادة على هذه العوامل المرتبطة بالغزو، استفادت دُكَّالة كثيرا من تحول الطرق التجارية البحرية نحو المحيط وخصوصا من بداية تبادل البرتغاليين مع سكان سواحل إفريقيا شمال خط الاستواء، التي أصبحت مصدرة للعبيد والتبر والتوابل...الخ.

لقد تم وصول البرتغاليين إلى جزيرة (أرغين)، المقابلة للرأس الأبيض، بالساحل الموريطاني سنة 1443. وتم تنظيم التجارة به سنة 1455 وكانت أول إشارة وصلتنا عن بداية وصول التجار البرتغاليين إلى آسفي تعود إلى سنة 1450.

وفي سنة 1456 أرسل الملك أَلْفُونْصُو الخامس سفينة إلى آسفي كانت مهمتها التجسس على أوضاع المدينة. فهل كان بين هذا وذاك علاقة ؟

تعود مُسْلِمُو ووَثَنِيُّو غرب إفريقيا على تسليم التبر والعبيد مقابل مجموعة من المواد كان التجار المغاربة يزودونهم بها منذ قرون، وكان أهم هذه السلع الأنسجة الصوفية والقمح، والخيول وأدوات نحاسية، زيادة على الملح. ولم يعمل البرتغاليون - أو لم يستطيعوا - إقناع المتعاملين معهم بأخذ سلع أخرى تنتج بالبرتغال. وهكذا شرعوا في جلب الحبوب من شمال غرب أوروبا والحياك والحنابل والجلابيب من تونس، وبجاية، وتلمسان، ووهران. وتنبهوا بعد ذلك إلى أن دُكَّالة، الواقعة على طريقهم، والتي عرضوا بها قسما من تلك الأنسجة، تتوفر على هذه المواد وبإمكانها، نظرا لكثرة مواشيها، تغطية كل حاجياتهم منها. هذا زيادة على توفرها على القمح والخيول التي تطلبها تجارة «غينيا». وهكذا أصبحت السفن المتجهة نحو (أرغين) تتوقف بآسفي للتزود بتلك الأنسجة الصوفية وبالحبوب والخيول... والأَسَاور والاقراط النحاسية، وذلك على الأقل مُنْذ سنة 1455. وحاول الأمير «هُنْرِي المَلاَّح» ربط علاقات تجارية مع المدن المغربية الموجودة جنوب كُونْتِي ومع آسَفِي على الخصوص سنة 1446، أي بعد اكتشاف جزيرة (أرغين) وقبيل تنظيم التجارة بها، مما يوكد هذه العلاقة بين دُكَّالة وتجارة السودان. وعمل البرتغاليون على إبعاد المنافسة التجارية والسياسية الإسبانية، وذلك باحتكار ما يوجد جنوب رأس كوُنْتِي. وبذلك تم الربط بين جنوب المغرب وأرغين في كتلة واحدة.(62)

وازدادت مكانة آسفي وأزمور بعد اكتشاف أكْسِيم ولاَمينَا وبداية التعامل مع المناطق المجاورة لهما، وأصبح الملك البرتغالي يعمل على تغطية ثمن السلع

(62) نفسه ص.ص 115/113، وكذا :
R. Ricard : « Le commerce de Berbérie et l'organisation économique de l'Empira portugais ». In études sur l'histoire des Portugais au Maroc. Coimbra, 1954, pp. 98 et ss.

المغربية ببيع سلع يرسلها إلى آسَفِي وأزمُّور ومَاسَّة، الأمر الذي زاد الموانئ الجنوبية المغربية رواجا ورفع من عدد التجار البرتغاليين بها. وأصبح الجنوب المغربي يملك في نظر البرتغاليين منطقة أساسية ليس فقط لكونه منطقة إنتاج وتصدير لعدد من السلع التي كانوا يرغبون في الحصول عليها كالقمح، ولكن لكونها أصبحت تلعب دورا أساسيا في مبادلاتهم التجارية مع سكان غرب إفريقيا. وانعكست هذه الأهمية التجارية التي أصبح الجنوب المغربي يكتسبها على السياسة التي انتهجوها به للتحكم فيه.

لقد تخلوا عن سياسة الاحتلال المباشر لتأكدهم أنها لن تؤدي إلا إلى مضاعفة مشاكلهم المالية وإلى إلحاق الضرر بمصالحهم التجارية بتلك الموانيء وتتحويلها إلى مجرد ثكنات عسكرية جامدة كما تم في الشمال. وهكذا تبنى البرتغاليون مكرهين سياسة تقتضي التحكم غيرالمباشر في أهم الموانيء الجنوبية، وذلك بالاعتماد على الهياكل السياسية القائمة التي سخرت كل الإغراءات من رشاوي ووعود لدفعها إلى الدخول تحت الحماية البرتغالية.

وهكذا اعترفت آسَفِي بسلطة التاج البرتغالي عليها قبل 28 غشت 1481 وتلتها كل من آسَفِي (1486) ومَاسَّة (1496).

غير أن البرتغاليين فشلوا في الحصول على عملاء أوفياء بهذه الموانيء التجارية. وهكذا اضطر الملك البرتغالي أمام تزايد الفتن بتلك المدن، بسبب عصيان قوادها وتناحرهم حول السلطة، إلى التدخل واحتلالها احتلالا فعليا. فلقد احتُلَّت آسَفِي سنة 1508 وتلتها أزمُّور سنة 1513 بعد فشل محاولة نظمت في التاريخ الأول. وأكمل البرتغاليون تحكمهم في باقي موانئ الجنوب، أكَدير سنة 1505، مُغَدُورْ (الصويرة الحالية) سنة 1506 مَازِيغَنْ (الجديدة) 1514. وانطلاقا من هذه الثغور انطلق البرتغاليون في غارات متتالية على المناطق الداخلية قصد اخضاع قبائلها ودفعها إلى أداء الضرائب والإقبال على أسواق الثغور المحتلة لعرض

منتوجاتها وشراء السلع التي يعرضها البرتغاليون.[63] ويعود هذا التحول في السياسة البرتغالية إلى الهجمة الشاملة على العالم العربي الإسلامي في مطلع القرن السادس عشر التي سبقت الإشارة إليها.

ورافق هذا الغزو العسكري لسواحل الجنوب المغربي غزو تجاري كبير كانت له نتائج وخيمة على أوضاع البلاد الاقتصادية. وتولد هذا الغزو التجاري عن المكانة التي أصبح المغرب يحتلها داخل الامبراطورية التجارية البرتغالية.

فإذا كان ذَهَبُ أرْغِينْ ولاَمِينَا ضرورياً للحصول على سلع الشرق الأقصى، فإن الحصول على التبر ألزم البرتغاليين باقتناء الأنسجة الصوفية والحبوب والخيول والأواني والأقراط النحاسية المغربية. وللحصول على هذه السلع كان على البرتغاليين تخصيص نسبة مهمة من مبيعات التوابل والعقاقير بمركز أُنْفِيرْ Anvers بفْلنْدْرَا لشراء أثواب ومواد مصنعة أوروبية قصد عرضها بآزَمُّور وآسفي لتغطية أثمان شراء الحياك والحنابل التي أضحت تُعْرَف بأثواب أرْغِين.[64]

ونظرا لتزايد إقبال البرتغاليين على السلع المغربية وتنبههم لطاقة البلاد الإستهلاكية المهمة، ارتفعت الكميات المعروضة ارتفاعا مهولا. فلقد ارتفع عرض التوابل بآسفي بنسبة 3900 ٪ بين 1498 و1519 في حين ارتفع عرض الصمغ بين 1491 و1519 بـ 2200 ٪، وعرفت سلع أخرى ارتفاعا كبيرا كذلك. وأكد تقرير بُعِثَ للملك البرتغالي أن آسَفِي أَضحت في بداية القرن 16 قادرة على تسويق كل ما يشترى من صمغ الهند.

ويتجلى الرواج التجاري كذلك في مداخيل جمارك بعض الموانيء. فلقد أعطت تلك الضرائب المؤداة بآسَفِي خلال ستة أشهر (يونيو ـ دجنبر 1512) 000 200 ريال مما يمثل تصدير سلع قيمتها 000 111 ريال كل يوم، مع العلم أن تجارة الملك التي كانت تمثل أكبر الصفقات التجارية بالمدينة كانت معفاة من

(63) أحمد بوشرب : دكالة... ص.ص 197/173.
(64) نفسه، ص.ص 324/281

أداء الضرائب الجمركية. وبلغت مداخيل الجمارك بآزَمُّور بين ما باعه ممثلو الملك البرتغالي بتلك الموانيء الجنوبية المغربية.[65]

وسخر البرتغاليون ما كانوا يتوفرون عليه من قوة عسكرية للضرب على أيدي التجار الأوربيين الذين ينافسون تجارتهم ويتعاملون مع موانيء غير خاضعة لهم[66]، كما عملوا على جلب جل سلع المناطق الداخلية نحو الموانيء المحتلة، ولضرب تجارة القوافل المغربية شيدوا مركز أرْغِين بالساحل الموريطاني وأرسلوا وكيلا تجاريا إلى وَدَّان الموجودة في قلب الصحراء الكبرى لتحويل القوافل الرابطة بين السودان الغربي والمغرب العربي نحو الساحل.[67] وبذلك يكون البرتغاليون قد شنوا حربا اقتصادية على المغرب وكانت الوسائل العسكرية مجرد وسيلة من بين الوسائل لضمان استفادتهم أكثر ما يمكن من غزوهم التجاري للمغرب وانتزاع دور الوساطة التجارية من يده وتسخير اقتصاده لصالح التجارة البرتغالية في غرب إفريقيا.

لقد اكتفى البرتغاليون بغرب إفريقيا، من أرْغِين إلى أنْغُولاَ، بإنشاء المراكز التجارية ووضع الشواهد على سبقهم لتلك المناطق التي لم يهتموا قط بالسيطرة عليها عسكريا والتحكم في داخلها، وكانت القلاع القليلة التي شيدوها بتلك السواحل وسيلة لحماية مصالحهم ضد باقي الأمم الأوروبية لا ضد شعوب تلك الربوع التي لم تُبْدِ مقاومة تذكر غير أنهم ما إن حاذوا الساحل الشرقي لأول مرة حتى عاينوا عالما مخالفا تماما لما تعودوا عليه. فسكان تلك المنطقة مسلمون وعلى مستوى حضاري متقدّم وكانت مظاهر الغنى بادية عليهم من خلال ملبسهم وطريقة بناء منازلهم وقصورهم. كما عاينوا كثرة التجار الوافدين عليها من الجزيرة العربية والشرق الأقصى. لذا سيكون موقفهم مخالفا لما وقفوه من غرب افريقيا الوثنية. ونظرا لارتباط الشرق الإفريقي بتجارة الشرق الأقصى، فإن

65) نفسه ص.ص 305/304

66) R. Ricard : Les Portugais au Maroc. trad. franç. de la Crónica do Felicíssimo Rey dom Manuel. Rabat, 1937, pp. 215-216.

67) V.M. Godinho : Os Descobrimentos, I p. 154 et s.s.

المخططات البرتغالية همت المنطقتين معا، وكانت تهدف بالدرجة الأولى إلى انتزاع تلك التجارة من أيدي التجار المسلمين واحتكارها لصالح البرتغال. فرغم البعد بين الهند وشرق إفريقيا كان المسؤولون البرتغاليون ينظرون إلى المنطقتين ككتلة واحدة لا تتجزأ.

لقد كانت مهمة دَاكَامَا تنحصر في ربط لشبونة بالهند بَحْراً، ولم يكن يتوفر خلال هذه المرحلة الاستكشافية على الوسائل العسكرية لفرض كلمته على حكام المنطقة الذين لم ينظروا بعين الرضى لوصول السفن البرتغالية.

وشجعت عودة دَاكَامَا إلى البرتغال المسؤولين على سياسة البلاد التوسعية على الشروع في تنفيذ مخططاتهم. ففي مارس 1500 أرسل الملك إمَنْويلْ إلى الهند أسطولا مكونا من 13 مركبا جعله تحت رئاسة بِدْرُو أَلْفَرِيسْ كَبْرَالْ الذي لم يستطع رغم كل المحاولات الحصول على التوابل وعلى التحالفات التي كان ينوي الاعتماد عليها لإثبات الوجود البرتغالي. وأعطت عودة هذا الأسطول إلى لشبونة الدليل القاطع للمسؤولين البرتغاليين على صعوبة المهام التي تنتظرهم طالما أن الأمر «لم يكن يتعلق بأناس مسالمين كَوثنيِّي غينيا وأثيوبيا، الذين كانوا مقابل أشياء تافهة يسلمون البرتغاليين تبرا كثيرا وسلعا نفيسة أخرى. لقد وجدوا بالشرق المسلمين، ألدَّ أعدائهم، في أعداد لا تحصى وقد تحكموا في المناطق الأكثر رواجا، والتي تضمن أهم ربح. ففي الرقعة الساحلية الضيقة الممتدة بين كُوَا وكُوشِين كانوا حسبما ذكر كَابْرَالْ يفوقون من ناحية العدد كل سكان الساحل الشمالي لإفريقيا من سبتة إلى الاسكندرية. وبما أنهم كانوا يتحكمون في تجارة التوابل والملاحة في تلك الربوع، فقد تراكمت الثروات لديهم حتى إن «بعضهم كانوا أثرياء إلى حد أنه كان بإمكانهم إعلان الحروب وتحمل مصاريفها لمدة أطول مما يستطيع تحمله ملوك بَادِسَ أو تِلِمْسَانَ أو وهْرَانَ أو الجَزَائِرَ أو عَنَّابَةَ أو تُونُسَ الذين يمثلون نخبة أمراء الساحل الافريقي الذي نجاوره».(68)

(68 História de Portugal, IV, p. 26.

وكان البرتغاليون مقتنعين أن طرد التجار المسلمين من شرق إفريقيا والشرق الأقصى تتويج لمجهودهم الاستكشافي. وأعطتهم تزكية البابوية المبرر الشرعي للقيام بذلك وتنحية المزاحمة الأوروبية. وهكذا بادر إمَنْوِيلْ إلى تلقيب نفسه، مباشرة بعد عودة دَاكَامَا من رحلته الأولى، بـ «ملك الملاحة وغزو وتجارة اثيوبيا وبلاد العرب والفرس والهند». وبهذا جعل الطرق البحرية عبر رأس الرجاء الصالح حكرا على بلاده كما احتكر لنفسه حق احتلال ما شاء من المناطق هناك والاتجار بها.(69)

ولتحقيق هذا البرنامج أرسل دَاكَامَا من جديد إلى الهند سنة 1502 على رأس أسطول يضم 20 أو 23 مركباً حصر مهمة خمسة منها في إغلاق البحر الأحمر في بداية الصيف لمنع «سفن مكة» من الالتحاق بالهند. وقبل وصوله إلى هناك سارع دَاكَامَا إلى إخضاع سواحل شرق إفريقيا. ولإفزاع المسلمين وإخماد روح المقاومة لديهم تفنن البرتغاليون في مختلف مظاهر الوحشية سواء بمدن شرق إفريقيا أو بالمحيط الهندي. فعلى مقربة من السواحل الهندية استولى البرتغاليون على مركب تابع لسلطان مصر، وبعد أن تم نهب سلعه أحرق المركب والثلاثمائة شخص الذين كانوا على ظهره.(70)

وأرسلت لشبونة سنة 1503 أسطولا آخر كانت مهمته مراقبة باب المندب والساحل العربي، الأمر الذي ضايق كثيرا الملاحة بالبحر الأحمر وساحل عدن. وكلف أسطول آخر أرسل في السنة التالية باستكشاف مدخل البحر الأحمر «وانتظار مراكب مُسْلِمِي مكة بمدخله».(71)

واعتمادا على هذه السفن شرع البرتغاليون في مطاردة المراكب الإسلامية في كل من الملبار وساحل صوفلة ومدخل البحر الأحمر، الأمر الذي ضيق الخناق على الملاحة العربية الإسلامية بتلك الربوع.(72)

(69 Ibid, 27
(70 Ibid, 29.
(71 Ibid, 29-30 ; V.M. Godinho, OS Descobrimentos... op cit. II p. 130
(72 Ibid, loc. cit.

ولإثبات الوجود البرتغالي بالشرق الأقصى تقرر إنشاء نيابة للملك بالهند وكلف بها سنة 1505 فْرانْسِيسْكُو أَلْمَيْدَا F. de Almeida الذي غادر البرتغال على رأس 22 سفينة حربية. وكان من أهم التعليمات التي أعطيت له، إنشاء مجموعة من الحصون بالجزر المحاذية لشرق افريقيا والهند والبحر الأحمر. وتم التأكيد بالدرجة الأولى على هذه النقطة الأخيرة «لأنه يبدو لنا ـ يقول الملك البرتغالي ـ أن أي موقع آخر لا يخدم مصالحنا مثلما يخدمها حصنٌ بمدخل البحر الأحمر أو على مقربة منه، إما داخله أو خارجه، لأن ذلك سيمنع التوابل من المرور إلى بلاد السلطان ويلزم سكان الهند بالتعامل معنا دون غيرنا».

وأكدت التعليمات الملكية على ضرورة منع وصول توابل الهند إلى كل من عدن وهرمز أو أي مكان آخر من الخليج. كما أوصى الملك نائبه بالعمل على التحالف مع «أي ملك من ملوك الهند، شريطة أن لا يكون مُسْلِماً». وأوصى بالتحالف على الخصوص مع ملك كنباية «لأن سلع مملكته جد مربحة بصوفلة»، كما أمر الملك البرتغالي نائبه على الهند باستكشاف السيلان ومالقة وغيرهما من المناطق الموجودة شرق الهند.[73]

وقبل وصول أَلْمَيْدَا إلى الهند عزز الوجود البرتغالي بشرق افريقيا بتنحية حاكم كلوة وتعويضه بآخر أكثر رضوخاً وببناء قلعة بهذه المدينة وبصوفلة وأخيراً باحتلال مدينة منبسة الإسلامية.

وبالهند سارع إلى إثبات الوجود البرتغالي بتدابير عسكرية وتجارية. فلمراقبة هذا النشاط فرض على كل المراكب الحصول على تساريح خاصة Cartazes مقابل مبالغ مالية، وحرم السفن الإسلامية من هذه التساريح.[74]

وبهذه الإجراءات الإدارية والعسكرية ضيق البرتغاليون الخناق على الملاحة العربية الإسلامية بعد سيطرتهم على بحر الملبار واغلاقه نهائياً في وجه السفن

(73 História de Portugal, IV, 35.

(74 Ibid, 36 عن أوضاع شرق افريقيا حين وصول البرتغاليين اليها راجع كذلك : شوقي عطا الله الجمل : تاريخ كشف افريقيا واستعمارها. القاهرة، 1971 ص.ص 176/161.

العربية الإسلامية التي غنموا منها العدد الكثير. غير أن البرتغاليين فشلوا في إغلاق البحر الأحمر رغم تحصينهم سنة 1507 لجزيرة سقطرى.(75) وبإغلاق بحر الملبار وبقاء البحر الأحمر بعيداً عن العمليات العسكرية البرتغالية التجأ التجار إلى كل من ملقا وسومترا وذلك إلى أن احتل البكيرك المنطقة الأولى سنة 1511 ليجعل حدا للتجارة العربية الإسلامية من المنبع. وأكمل هذه الإجراءات كلها بالتحكم في الخليج العربي منذ 1507 وادخال هرمز تحت حماية التاج البرتغالي وتسخيرها لخدمة مصالح البرتغاليين بالخليج.(76)

وإذا كان البكيرك قد استطاع ارساء ركائز الدولة البرتغالية بالشرق، فإن هذا العمل شغله كثيرا عن الاهتمام بالبحر الأحمر. وفي يوم 18 فبراير 1513 غادر (كوا) التي اتخذها مقراً له بأسطول مكون من 20 مركبا تحمل 1700 محارب. وبعد فشل محاولة الاستيلاء على عدن، دخل الأسطول البرتغالي البحر الأحمر قصد الالتحاق بالسويس واحراق الأسطول المصري. غير أن ظروف الملاحة، وعدم تحمس جنوده حَالاً دون تحقيق هدفه. وبعد إقامة بجزيرة كمران ثلاثة أشهر غادر البحر الأحمر يوم 15 يوليو ليلتحق بهرمز التي وصلها في فبراير 1513.(77) وبذلك يفشل البرتغاليون في إغلاق باب المندب في وجه سفن جدة والسويس. وذكر ابن اياس في مارس 1514 أن الميناء الأول لم يدخله ولو مركب واحد لمدة عشر سنوات بسبب المضايقات التي سببتها السفن الحربية البرتغالية.

إلا أن دخول الأتراك إلى مصر سنة 1517 والعراق 1534 ستغير الأوضاع بكل من البحر الأحمر والخليج العربي.(78)

(75 V.M. Godinho, op. cit. p. 130 ; Ibid. loc. cit..

(76 V.M Godinho, op. cit. 137-39 وعن الخليج العربي : أحمد بوشرب : مساهمة المصادر والوثائق البرتغالية في كتابة تاريخ البحرين خلال النصف الأول من القرن السادس عشر. أحمد العناني : البرتغاليون في البحرين وحولها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. وهما بحثان تقدم بهما مؤلفاهما للمؤتمر العالمي : «البحرين عبر التاريخ». وقد نشرتهما مجلة الوثيقة البحرينية في عدد خاص ص.ص. 140/74.
História de Portugal, IV, 41 et ss. V.M. Godinho, op. cit. pp. 157 et ss.

(77 V.M Godinho pp. 139-140.

(78 ترجمة عبد الجبار ناجي. مركز صالح أوزبران : الأتراك العثمانيون والبرتغاليون في الخليج العربي (1581/1534) دراسات الخليج العربي بجامعة البصرة. 1979، المقدمة.

محمد بنشريفة

من أعلام التصوف بالأندلس في القرن السابع ابن عبيد يسّ النفزي

1 ـ انبثق التصوف في الأندلس عن التيار الزهدي الذي ظهر في الحياة الدينية بالأندلس منذ وقت مبكر، ويمكن القول بأنَّ تصوُّف الأندلسيين اتسم في عموم أطواره بالإيجابية، أي بالمشاركة في الحياة العامة ومحاولة تقويم المعوج والدعوة إلى الإصلاح.

وكان الزهاد الأندلسيون الأولون لا يخشون في قول الحق لومة لائم، ونجد أقرب مثالٍ لذلك في الشاعر الزاهد غربيب الطليطلي. وكثير من هؤلاء الزهاد كانوا يقومون بالرباط في الثغور والجهاد في سبيل الله، والقليل منهم هو الذي كان يغلق عليه باب داره ولا يخرج منها إلا إلى المسجد.

وقد عرف التصوف في الأندلس أطواراً مختلفة واتجاهات متعددة، كان منها مدرسة ابن مسرّة في عهد الخلافة الأموية، وحركة المريدين في أعقاب العهد المرابطي، ثم ظهرت طوائف متعدّدة بعد اضمحلال حكم الموحدين، في شرق الأندلس وغربها كمظهر من مظاهر الأزمة الكبرى التي غدت تؤذن بنهاية الفردوس المفقود.

وهكذا ظهرت طائفة آل سيدبونه بوادي لشت ثم انتقل أعلامها وأتباعها إلى غرناطة حيث أصبح لهم نفوذ روحي كبير في ربض البيّازين.

وخرج من قنجاير أبو العباس أحمد القنجايري الذي كان ـ بسبب نفوذه الروحي ـ ملحوظاً من أبي العلاء إدريس مأمون الموحدين وآخر ولاتهم على الأندلس، وله رحلات وسياحات وحكايات وكرامات، وكان مكلّفاً من قبل بني عبد المومن بتوزيع هباتهم على فقراء الحرمين الشريفين، وقد انتهى به المطاف في سبتة حيث توفي ودفن بها، وهو جدّ أصحابها العزفيين من قبل الأم.

ونبغ من بلدة يحانس الصوفي الصالح أبو مروان اليحانسي دفين سبتة، وفي كراماته ومناقبه ألّف أبو العباس الأزدي كتابه «تحفة المغترب» الذي نشره صديقنا الأستاذ فرناندو دي لاجرانخا.

وأنجبت بلفيق أعلاماً في التصوف أشهرهم في القرن السابع الذي نحن بصدده أبو إسحاق ابراهيم ابن الحاج البلفيقي الذي نفي إلى مراكش لتخوف الموحدين منه، وبها توفي، وقد كان صهره أبو بكر محمد ابن مهيب اللخمي من المتصوفة كذلك، وكان خطيبا بالمرية.

وهذه البلدان كلها من أعمال مدينة المرية التي كانت مركز الحركات الصوفية في الأندلس، وقد كان الأعلام المذكورون يمثلون التصوف السني.

وإلى جانبهم وفي عصرهم ظهر اتجاه صوفي متفلسف كان له خطره وأثره في المغرب والمشرق، وأصحاب هذا الاتجاه ذهبوا إلى القول بالوحدة المطلقة، وعلى مذهبهم كان «الجم الغفير من أهل شرقي الأندلس»،[1] ومن أعلام هذا المذهب : الشوذي الذي ينسب إليه القوم، وهو شخصية غامضة يقال إنه ولِي القضاء بإشبيلية آخر دولة الموحدين ثم تخلى عن ذلك وأوى إلى تلمسان متظاهراً بالجذب يمشي في الأسواق ويوزع الحلوى على الأطفال فدُعِي بسيدي الحلوي[2]، ومن المنسوبين إلى مذهبه ابن دهاق وابن سبعين والششتري والحرالي وابن مطرف

1) روضة التعريف.
2) ما يزال ضريحه معروفا في تلمسان وعليه مسجد من بناء بني مرين.

الأعمى وابن أحلى الذي أسس دولة في لورقة فرض فيها تطبيق مذهبه على الناس.[3]

ولم يكن شرق الأندلس وحده مرتع المتصوفة في هذا القرن السابع، فقد ظهر شيوخ آخرون كان لهم مريدوهم في جهات أخرى مثل أبي القاسم اللوشي مؤسس «الطريقة الساحلية» التي وسعها آل الساحلي في غرناطة، ومثل أبي الحسن فضل ابن فضيلة الذي كان له كذلك أتباع كثيرون في غرناطة، ومؤلفات في التصوف، ومثل أبي إسحاق ابراهيم ابن عبيد يس موضوع هذه المقالة، وهؤلاء الشيوخ الثلاثة جميعهم من ذوي الاتجاه الصوفي السني أيضا.

2 ـ أبو إسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن عبيد يس بن محمود النفزي، أصله من أبذة، وقد ولد بمدينة جيان سنة اثنتين أو ثلاث وستين وخمسمائة، ثم انتقل في تاريخ لا نعرفه إلى غرناطة.

ويمكن أن نتبين في حياته ثلاث مراحل :

أ ـ مرحلة الطلب وهي مرحلة تبدو طويلة في الجملة، وذلك لأنه درس في الأندلس وافريقية والمشرق، ويخبرنا ابن الخطيب في الإحاطة عن دراسته بالأندلس فيقول ـ نقلا عن ابن عبد الملك المراكشي فيما يبدو ـ : «أخذ القراءة (أي قراءة القرآن الكريم) عن أبي عبد الله الحضرمي وأبي الكرم ـ جودى بن عبد الرحمن، والحديث عن أبي الحسن بن عمر الوادي آشي وأبي محمد عبد الله بن سليمان ابن حوط الله، والنحو واللغة عن ابن يربوع وغيره».[4] ولما بلغ أربعين سنة رحل إلى المشرق لأداء فريضة الحج والاستزادة من طلب العلم، جاء في الإحاطة :[5] «ورحل وحج وجاور ولقي هناك غير واحدٍ من صدور العلماء وأكابر

3) دراسة حول هذا المذهب أسهمت بها في ملتقى بلنسية سنة وعنوانها : **مدخل تاريخي إلى دراسة الشوذية**.

4) **الإحاطة** 1 : 368 و**الديباج المذهب** : و**بغيه الوعاة** : 185.
وانظر تراجم الشيوخ المذكورين حسب الترتيب في **بغية الوعاة** : 213.
والذيل والتكملة 6 : 76.

5) **الإحاطة** 1 : 369 مع تصرف بتصويب أسماء الشيوخ المحرفة في طبعة الاستاذ عنان.

الصوفية، فأخذ صحيح البخاري سماعاً منه سنة خمس وستمائة عن الشريف أبي محمد يونس[6] ونصر بن أبي الفرج الحصري،[7] وسنن أبي داوود وجامع الترمذي على أبي الحسن بن أبي الكرم علي بن نصر بن المبارك المعروف بابن البنا»[8] ولا نعرف كم أقام مجاوراً في الديار المقدسة ولا متى رجع إلى الأندلس، ونجد في كتابه «نزهة الألباب، في صفات الأحباب» إشارات إلى رحلته الحجازية، فهو يخبرنا أنه كان بسبتة : «وقيل لي بسبتة المغرب إن رجلاً أدخل الفقراء داره ورياضه ببليونش ـ موضع قريب من سبتة ـ وطاب ذلك اليوم مع الفقراء فقال : يا ليت من يتملّك هذه في الآخرة وإنما أحوال الدنيا فانية وليست باقية، فقيل له قدّمها للدار الآخرة حتى تنتقل بخير ما بحضرتك (؟) فإن الله تعالى يجازيك على عملك ويثيبك، فقدرت داره وجنّته باثنى عشر ألفاً، واشتراهما من نفسه الفانية لنفسه الباقية، وفرق الثمن على المساكين».[9] وأقام خلال هذه الرحلة فترة ببجاية وأخذ عن بعض علمائها،[10] ومر بمدينة الأسكندرية قال :

«دخلت باسكندرية مدرسة للعلم ما رأيت بالديار المصرية أحسن منها، تعرف بمدرسة ابن الموفق، ذكر لي أن محبّسها أدخل الفقراء فيها لدعوة صنعها لهم شكراً وكانت إذاك داراً لسكناه فقال له بعض الفقراء : ما أحسن هذه الدار لو كانت لك ملكا باقيا فقال المحبّس : أوليست لي ملكاً ؟ فقال له الفقير : إنما هي لك عيرة، وخير مالك ما ارتحل معك أو قبلك حتى ترد على من تعبده، وما قدمت من خير تجده، فجعلها مدرسة وقفاً للعلم وحبس عليها ربعاً يقوم بالمدرس والعلماء الذين فيها، وأخبرت أن جد هذا المحبس المعروف بالموفق لما حاصر العدو اسكندرية وملأ بحرها أجفانا وفرق عليها القتال من كل باب ويئس الناس

6) ترجمته في **العقد الثمين** 7 : 500.

7) المصدر نفسه.

8) المصدر نفسه 6 : 271.

9) **نزهة الألباب** : 96.

10) **الإحاطة** 1 : 369.

من النصر وكشف الضر، شرح الله صدره ويسر أمره، فأمر الحمالين أن يحملوا كل ما كان يتملكه من الدنانير والدراهم وبسط بساطاً في موضع يمكن الناس أن يخرجوا منه لقتال العدو وقال لهم : من أتى منكم بنصراني فليحمل من هذا المال ما استطاع وهو في حل منه يأخذه هدية إن كان غنياً أو صدقة إن كان فقيرا، فدفع الناس دفعة رجل واحد وهزم الله العدو لهزم هذا الغنى نفسه حيث أخرج لله ماله كله ورأى الله تعالى لاَ فَلْسه، ثم رمى النفط في الأجفان فاحترقت، وكلما رامَ العدو إطفاءها بماء البحر زادت التهاباً وأهلك الله النصارى في البرّ والبحر، وأخبرت أن ذلك المال لم يؤخذ منه إلا القليل لخلوص النيات وارتفاع الهمات».[11]

وقد أقام فترة في القاهرة وخالط بعض أهلها ومتصوفتها قال :

«واسمعني ابن الجميزي من أولاد القاهرة بلد المالك لديار مصر :

أيجمل منك يا مولاي صد وأنت من الفريق الهاشمي

فورد على مفهوم استدلال، وإصلاح بال، أسكرني ذوقه... فلما صحوت من السكرة قال لي من حضر : ما وقع لك في هذا البيت من العبرة، فقلت حسن ملاطفة استدعاء الحق، فقال : كيف يقول لك الحق يامولاي فقلت المولى يقال عادة على الأعلى والأسفل فلا إنكار أن يقول لي يا عبدي فقيل : وأنت من الفريق الهاشمي كيف، فقلت : «إن أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه» فعمت الطيبة.[12]

ويقول أيضا : «الخمريات في ديار مصر عبارة عن معرفة الله تعالى وعن محبته أو ما يكون منهما، وإذا سمعوا الأشعار في المحسوسات المحرمات أولوها».[13]

11) **نزهة الألباب** : 95.

12) المصدر نفسه : 41.

13) المصدر نفسه : 40.

وقد أخذ التصوف في مصر عن أكبر شيوخ التصوف فيها في عصره، وهو أبو الحسن ابن الصباغ القوصي المتوفى سنة 613 هـ وقد تحدث عنه في نزهة الألباب فقال :

«وكان لشيخي في التصوف أبي الحسن بن حميد المعروف بابن الصباغ قدس الله روحه ونور ضريحه تلميذ من الأغنياء المحبين للفقراء يعرف بأبي إسحاق ابن الأبزاري كان يتخلق مع الفقراء كثيرا وكان يحب الفقر لكنّه كان يتخوف على نفسه حيث لا يتحقق العوض في الوقت عن فلسه، فأمره الشيخ حتى رد ماله كله قراضا بين يديه، وقال له الشيخ إنما أنت تتجر في هذا المال لنفسك ولأهلك وبنيك، قال نعم، فقال له الشيخ : أخرج الثلث منه في الوقت لله تعالى؛ فأخرج مالاً عظيما فرقه على المساكين حتى وصل منه للمجاورين بمكة خير كثير، وقال له هذا حظ الميِّت من ماله، ثم قال له : أمسك الغير قراضا لِبنيكَ وأهلك، وحظهم حظ الوارث على حسب ما جعل الله له، واخرج عن الكل لله وتصرف فيه تصرف القراض على نصف الربح، فكان يربح الكثير ويخرج حظه كله من الربح، وربما ساعده من كان من أهل الحظوظ يتملك نفسه، وكان الرجل نفّاعاً للخلق مؤثرا للحق».[14]

ويبدو أن ابن عبيد يس قد تكبد شيئا من المشقة في رحلته الحجازية، ويفهم من الأبيات الآتية أنه غدا مرة صفر الكفين فتوجه إلى «بعض المشارقة» بقوله :

يا من أنامله كالمزن هاطلة	وجود كفيه أجْرى من مجاريها
«سفينة الفقر في بحر الرجا وقفت	فامنن علي بريح منك يجريها»[15]
بحقّ من خلق الإنسان من علقٍ	انظر إلى رقعَتي وافهم معانيها
إني فقير ومسكين بلا سبب	سوى حروفٍ من القرآن أتلوها
«لا يعرف الشوق إلاّ من يكابده	ولا الصبابة إلا من يعانيها»[15م]

14) المصدر نفسه : 97.

15) هذا البيت مضمن، وهو منسوب للشاعر يحيى ابن الزيتوني في ذخيرة ابن بسّام.

15م) هذا البيت مضمّنٌ كذلك وهو للشاعر الابله البغدادي. **وفيات الأعيان** 4 : 462، ت. إحسان عباس.

قال ابن الخطيب : «وأنشدها بعض المشارقة في رحلته في غرضٍ اقتضى ذكره طولاً».[16]

ب ـ المرحلة الثانية وتبدأ على ما يظهر بعد رجوعه من المشرق إلى غرناطة، وقد اشتغل خلال هذه المرحلة بالتدريس فدرّس الفقه واللغة والنحو والأدب، ولتدريس هذه العلوم الأخيرة ترجم له السيوطي في كتابه بغية الوعاة، وقال ابن الخطيب : «وكان فقيها حافظا ذاكراً للغات والأدب، نحوياً ماهراً، درَّس ذلك كله أول أمره».[17] وقد روى عنه خلق لا يحصون كثرة ومن أشهرهم أبو جعفر ابن الزبير، ولا نستطيع تحديد مدة هذه المرحلة، والذي يبدو لنا أنها لم تكن طويلة إذ أن المشرب الصوفي الذي استقاه خلال مجاورته بمكة ومروره بمصر لم يلبث أن غلب عليه فاتجه إلى الوعظ والتربية والإرشاد وأصبح قصّاد مجلسه من المريدين والصالحين وهنا تبدأ المرحلة الثالثة والأخيرة في حياته.

ج ـ في هذه المرحلة «غلب عليه التصوف فشهر به وبمعرفة طريقه التي بذ فيها أهل زمانه وصنف فيه التصانيف المفيدة»[18] هكذا انقطع ابن عبيد يس إلى تربية القوم وتفرغ إلى تصنيف ما يدلهم على طريق الخير، وقد أصبح له ترتيب زماني معين يحدثنا عنه ابن الخطيب فيقول :

«كان يجلس إثر صلاة الصبح لمن يقصده من الصالحين فيتكلم لهم بما يجريه الله على لسانه ويتيسَّر، من تفسير وحديث وعظة إلى طلوع الشمس، فيتنفل صلاة الضحى، وينفصل إلى منزله، ويأخذ في أوراده من قراءة القرآن والذكر والصلاة إلى صلاة الظهر، فيبكر في رواحه ويوالي التنفل إلى إقامة الصلاة ثم كذلك في كل صلاة ويصل ما بين العشاءين بالتنفل؛ هذا دأبه أبدا».[19] فهذا برنامج يومي يصور الالتزام الدقيق لهذا الصوفي الصالح.

16) **الإحاطة** : 371.
17) المصدر نفسه.
18) المصدر نفسه.
19) المصدر نفسه.

ويروي ابن الخطيب أيضا في موضع آخر من الإحاطة نقلا عن أحد مريدي هذا الشيخ وصفاً جزئيا لمجلسه فيقول :

«ولقي الشيخ الصالح ولي الله أبا إسحاق بن عبيد يس وحضر مجالسه العامة وذكر أنه كان يفتح مجلسه الذي يتكلم فيه بقوله : لا حول ولا قوة إلا بالله، كنز من كنوز الجنة، رزقنا الله الأدب مع الله، واستعملنا فيما يرضيه ويرضي رسوله وجعل حظنا في الدار الآخرة».[20]

ونعرف الدور التربوي الذي كان لهذا الشيخ من هذه الجملة الواردة في الإحاطة : «ونفع الله بخدمته وصحبته واستخرج بين يديه عالماً كثيراً».[20م]

وكما يتجلى دوره في التربية والسلوك يتجلى أيضا في إحسانه وإيثاره، قال ابن الخطيب : «وكان أمره في التوكل عجبا، لا يُلْوى على سبب، وكانت تجبى إليه ثمرات كل شيء، فيدفع ذلك بجملته، وربما كان الطعام بين يديه وهو محتاج فيعرض من يسأله فيدفعه إليه جملة ويبقى طاويا، فكان الضعفاء والمساكين له لياذاً، ينسلون من كل حدب فلا يرد أحداً منهم خائباً».[21]

3 ـ وثمة جانب آخر في سيرة ابن عبيد يس وهو دعوته أو صيحاته في الحض على الجهاد وذلك في فترة اشتدت فيها الهجمات على المسلمين في الأندلس وتساقطت قواعدها في الشرق والغرب، في هذه الفترة ارتفع صوت ابن عبيد يس خطيباً تارة وناظماً قصائد في الحض على الجهاد تارة أخرى، وقد وصل إلينا بعض هذه القصائد، ومنها ما هو موجه إلى السلطان أبي عبد الله محمد ابن هود الذي ثار على الموحدين وحاول أن يلم شتات الأندلس فلم يصحبه يمن ولا حالفه نجاح، ومنها ما يخاطب به المتغلب عليه أبا عبد الله ابن نصر مؤسس الدولة النصرية.

20) المصدر نفسه 4 : 105.

20م) المصدر نفسه : 368.

21) المصدر نفسه.

ولما أناخ فرديناند الثالث بكلكله على الثغور الإسلامية في غرب الأندلس واشتد الهجوم والحصار على مدن منطقة جيان وحصونها وجه ابن عبيد يس إلى ابن هود الذي كان مشغولا بشرق الأندلس قصيدة يعدد فيها أسماء هذه المدن والحصون ويشكو إليه حالها على لسانها ويدعوه إلى الدفاع عنها، ونوردها بتمامها نظرا لكونها غير منشورة :[22]

أمير المسلمين إليـك تشكـو	بـلاد قـد أضر بهن شرك
حصـون «المنتلـون»[23] إليـك تشكـو	و «جَيّـانٌ»[24] و«قُبْـذاقٌ»[25] و«لُـكٌ»[26]
ومـا «أرْجـونـةٌ»[27] تركت شكـاةً	و«أبَّـذَةٌ»[28] بحصر الكُفْر تشكـو
ومـا «بلْكـونَـةٌ»[29] تركت شكـاةً	ولا «بيّـانَـةٌ»[30] والحَقُّ يـزكـو
وقـد هُتكتْ بـلادٌ أي هَتْـكٍ	أمثلُـك نـاصراً يُرْضِيـهِ هَتْـكُ
فَشُودَرُ»[31] «شنـدلاتـه»[32] لـو تراهـا	وفتـك الكفر عـز عليـك فتْـكُ
وشبيـوط[33] وأبراج لـديهـا	وقـد تركت ومـا في الحـق ترك
بجبـل[34] واشبـلاق[34م] واشتبـال[35]	معـارك للقتـال وأين عرك
وأنت طبيبهـا واللـه يشفي	فقـل للـزيف مـا ذهب المحـك

22) **نزهة الألباب** : 71 ـ 73.

23) حصن بالأندلس من نواحي جيان. ورد ذكره في العقد والإحاطة وغيرهما.

24) مدينة معروفة. انظر فيها **الروض المعطار ومعجم البلدان ونزهة المشتاق** وغيرها.

25) حصن.

26) هو حصن Luque القريب من باغه.

27) بلد من ناحية جيان ومنها أصل بنى الأحمر أصحاب غرناطة. انظر **معجم البلدان**.

28) مدينة معروفة. انظر **الروض المعطار ومعجم البلدان ونزهة المشتاق**.

29) مدينة معروفة، انظر **الروض المعطار**.

30) مدينة معروفة، انظر **الروض المعطار**.

31) شودر مدينة معروفة. انظر **الروض المعطار**.

32) لم أستطع تحديدها ولعلها محرفة.

33) حصن من أعمال أبده. **معجم البلدان**.

34) لم استطع تحديدها ولعلها محرفة.

34م) كذا في الأصل ولعلها اشبلاء ESPELUY من أعمال جيان.

35) هي ESTIVIEL من أعمال جيان أيضا.

وقـــد سبكت محبتكم قلـــوبـــا فطهرهـــا ففي التطهير سبـــك
فمـــا غلب العـــدو رقـــاب قـــوم أحبـــوا اللـــه والأهـــواء فركـــوا
وضنـــك العيش قصـــد الحـــق رغـــد ورغـــد العيش دون الحـــق ضنـــك
وملـــك اللـــه في التكليف يبـــدو فتكليفـــا ففي التكليف ملـــك
فمـــا لثغـــورنـــا إلا رجـــال أحبـــوا اللـــه، والعليـــاء نســـك
فَمَلْـــكُ النفس أشرف مـــا تراه فمـــا في المُلـــك أشرف منـــه مِلـــك
وعـــز الطـــائعين سـلاح مُلْـــكٍ بعـــز الطـــائعين يعـــز مَلْـــك
وسيمـــا العـــز لـــلأتقى حيـــاة وسيمـــا الـــذل للعـــاصين هُلْـــك
ورهبنـــة الـــورى غـــزو وحـــج ومـــا الرهبـــان إلا القـــوم زكّـــوا
وحسب المـــومنين هـــدى ابن هـــود فحضرتـــه لمنجى الهَلـــك فُلْـــك
ووجـــه جهـــادكم في اللـــه يبـــدو فـلا ريب إذا مـــا الخلـــق شكـــوا
فحسبكم اتضـــاعٌ في ارتفـــاع رقـــاب المسلمين بـــه تفـــك
فـلا يبقى بفضـــل اللـــه طـــاغ ونـــور الـــدين لا يفنى ويـــزكـــو
ودمتم لـــلأنـــام غيـــاث نصر رقـــاب المشركين بكم تُبَـــك
ولـــلأخرى بـــذكركم اهتـــزاز وسيمـــا البر إطعـــامٌ وفـــكٌ

لم ينس الشاعر في هذه القصيدة أن يشير إلى تواضع ابن هود وشعبيته ومحبة الناس له وهذه أمور يتفق عليها معظم المؤرخين، واعتبر بعضهم تواضعه نقطة الضعف في سياسته إذا استعلى عليه ولاته وتلاعب به عماله، ومهما يكن الأمر فقد صرف معظم جهوده في مقارعة مناوئية، وهذا ما دفع ابن عبيد يس أن يكرر النداء ويوجه إليه قصيدة أخرى يندبه فيها إلى تقديم الجهاد على ما سواه، ويدعوه إلى ترك المنشقين الذين قد يرجعون إلى الطاعة ومقابلتهم بالعفو. إذ أنّ مجاهدة العدو ومحاصرته أولى من محاصرة المسلمين كما يقول :

أمير المسلمين غيـــــاث نصر لأنـــدلس فقـــد هتكت بِضُرّ
وقـــد نـــادتـــك فـــاسمعهـــا مجيبـــا لتنصرهـــــا بنصر أي نصر

فقد غظنا وقد ضاقت صدور ... فأذهب غيظنا شفاء صدر
فإن عدونا في الدين أولى ... قتالا من عدو سوف يدري
وإن عدونا في الدين أولى ... من اعداء لدنيانا بحصر
وحزب الدين ما أولى بعفو ... وحزب الكفر ما أولى بمكر
فبادر بالخروج إلى عدو ... لتحظى بالسعادة بعد ظفر
فقرطُبَة ومالقة وحمص ... تصيخ الأذن للبشرى ببشر
وشرق الملك ثم الغرب طرا ... تحب الغزو في سر وجهر
فسر والفتح مفتوح عليكم ... ونصر الله في جهر وسر
وحفظ الله فسطاط عليكم ... وحكم الله في نهي وأمر[36]

ولعل ابن هود حضر مرة أحد مجالس ابن عبيد يس فألقى عليه كلمة أو خطبة افتتحها بقوله :

«قلب الرعية راعيها، وسائقها إلى الله وداعيها، وزكاة الدعوة بزكاة الداعي، وطهارة الرعية بطهارة الراعي، طهر الله الأمير الأسعد، والهمام الأنجد، المتوكل على الله أمير المسلمين، المستنجد لنصر الدين، المتخلق بخلق النجدة والجودة أبا عبد الله محمد بن يوسف بن هود، أدام الله علاءهم، وواصل ولاءهم».

وهي خطبة طويلة في الحض على الجهاد، وقد استشهد فيها بأخبار واشعار تتعلّق بمواقف المجاهدين المشهورين في تاريخ الإسلام، وممّا جاء في هذه الخطبة :

«أيها المجاهد في سبيل الله ورسوله، المظفر بأمله وسُولِه، أما إنك قد تعرضت لسفك الدماء، ويتم الأبناء ومغالبة الأعداء، ومفارقة الاوداء، وخاطرت بنفسك العظيمة، وزهدت في حياتك الكريمة، رغبة في حياة الشهداء، وعيشة

36) نزهة الألباب : 71.

السعداء»[37]، ثم ينصحه بإخلاص النية وتصحيح القصد في الجهاد والقتال لتكون كلمة الله هي العليا لا للرياء والسمعة أو لغير ذلك.

وقد ختم خطبته بثلاث قصائد من نظمه في الحماسة والحث على الجهاد وشكوى حال الأندلس.

لقد كان أمل ابن عبيد يس في ابن هود كبيرا ورأيه فيه جميلا، فهو يقول في نزهة الألباب :

«فقد اندفع بالأمير الأسعد، والهمام الأنجد، المتخلق بخلق النجدة والجود، أبى عبد الله محمد بن يوسف بن هود، زاد الله محاسنه جمالا، وسير منها إلى الأبرار ما كان هلالا، كثير من البدع المزلّة كالأستعانة بالمشركين وإعطاء الجزية لهم مكان أخذها منهم»[38].

ويختلف المؤرخون الأندلسيون في حكمهم على هذا الرجل، فقد نوه بعضهم بخلاله وأشادوا بشجاعته ونجدته ورأو فيه الرجل الذي كان الأندلسيون ينتظرونه يومئذ لجمع كلمتهم والدفاع عن حوزتهم مثل ابن عبيد يس هنا، وهذا الرأي واضح في شعر الشعراء الذين مدحوه كابن مرج الكحل وابن الصابوني وابن طلحة وغيرهم، ومن المؤرخين من يرى خلاف هذا الرأي كمعاصره ابن سعيد الذي كان موحّدي الهوى فيما يبدو فاعتبر ابن هود دعيا مغامرا وقال فيه : «كان عامّيا جاهلا مشؤوما على الأندلس كأنما كان عقوبة لأهلها فبه زويت محاسنها وطوي بساطها ونثر سلكها» مع أن ابن هود كان قد ولّى والد ابن سعيد عاملا على الجزيرة الخضراء[39]، ومع الأسف فقد خاب الأمل في ابن هود وانتهى أمره سنة 635 هـ وظهر زعيم آخر هو أبو عبد الله محمد ابن نصر، «وجمع الله ما أساره العدو بعد الخضم والقضم على قوم من خيار الأمة من سكان الموسطة القُرْطُبية ممن

37) المصدر نفسه 63 ـ 71.

38) المصدر نفسه : 79.

39) راجع كتابنا **أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي** ص 19.

الجهاد شأنهم والفلح معاشهم والنجدة شهرتهم»[40] وقد بادر ابن عبيد يس فرفع إلى ابن نصر قصيدة تفيض مرارة وحزنا على ما حل بالأندلس، وهي قصيدة مخطوطة عثرنا عليها في خزانة القرويين ونثبتها فيما يلي :

أمير المسلمين ألا تعود	فأندلس بها مرض شديد
وأنت طبيبها والله يشفي	فما لك لا تطب ولا تعود
فجيان تناديكم ابن نصر	ألا مال يعود ألا جنود
وأنت مليكها الضرغام تدعو	لنصر الدين لو نفس تجود
حمى جيان سيف لابن نصر	وهل يحمى الحمى إلا الأسود
وقرطبة أقام الشرك فيها	وما يغزو القريب ولا البعيد
وإن ثغورها وثغور حمص	تملكها العدو لنا المبيد
وأبدة يعيث بها النصارى	ونار الكفر ليس بها خمود
وهل بياسة إلا يبوس	فطبْ صدراً إذا طابَ الورودُ
وما قيجاطة تركت شكاة	ويشكوها مهند من يسود
وشوذر ثم مرتش لو تراها	ونار الكفر يضرمها اليهود
تراهم يخدعون الناس صلحا	وأمر الناس ليس به جحود
فلا مال يخدعهم تبقى	ولا ناس ولا نظر سديد
فلولا نصرة لسبيل نصر	تملكها النصارى والعبيد
إلاه العالمين إليك يشكو	فقير لا يقوم له قعود
فأنت المستجيب لمن دعاه	وكل الجند جندك يا مجيد
فنصرا يا إلاه الخلق نصرا	فأنت الله تفعل ما تريد
ولطفا بالجزيرة يا إلاهي	فما إن في مضرتها مزيد
فكم من فتنة عمياء فيها	شَقَتْ بها وما يشقى السعيد
وما المنصور إلا مستجيب	وعهد الناصرين له جديد

40) اللمحة البدرية لابن الخطيب.

وجمـع المـومنين لـه انتصـار ... فـألفنـا بـودك يـاودود
ومن أمـددتـه نصرا ورشـدا ... فـذاك النـدب واللـه الرشيـد
فهـل من يقظـة تحيي نيـامـا ... فـأيقـاظ الجهـالـة هم رقـود
ومـا الكفـار إلا في عـذاب ... وقـد كشف الغطـاء فـلا محيـد
ومـا الإسـلام إلا في نعيم ... تـوارثـه الأكـابر والـوليـد
وغيـظ صـدورنـا منهم مصب ... يصـاب بـه من الكفر الـوريـد
وكم من نفحـة للـه تسري ... فلـولا اللطف مـا بقي الـوجـود
فمتعنـا بنصر منـك يترى ... فلـولا النصر أهلكنـا اليهـود[41]

وفي التاريخ الذي نظم فيه ابن عبيد يس هذه القصيدة المرفوعة إلى ابن نصر كانت قرطبة واشبيلية وأبذة وبياسة وقيجاطة وشودر ومارتش قد خرجت من يد المسلمين وكذلك الحصون المتصلة بها والتي ورد ذكرها في القصيدتين السابقتين وبقيت جيان فترة قصيرة إلى أن استولى عليها فرد يناد الثالث سنة 644 هـ (1246م).

وحصل هذا كلّه كما تقول القصيدة بسبب الفتنة العمياء التي شقيت بها الأندلس وبسبب تخاذل المسلمين وتقاعسهم عن الجهاد وإخلادهم إلى الراحات وانغماسهم في الشهوات ومنها الخمر التي يشكو ابن عبيد يس من انتشارها فيقول :

«والمناكير اليوم في ترك قتال الكفرة والاعلان بالخمر والزّنى من أهل الجاه في الدنيا والاسرار بهما منكر عظيم وألم للصالحين مؤلم، وما رأيت أشرّ ولا أنكر ولا أرذل ولا أنزل من خمر القوم اليوم فإنها لا تؤثّر في جاهلية من استعملها جرأة ولا سخاوة وإنما فيها إتلاف العقل في غير الحق»[42].

41) مخطوط خزانة القرويين.
42) **نزهة الألباب** : 79.

4 ـ إن قيام ابن عبيد يس بالعبادة والمجاهدة والإرشاد والتربية ـ حسب برنامجه اليومي المذكور آنفا ـ لم يصرفه عن التأليف فقد صنف في طريقة التصوف وغيرها تصانيف مفيدة منها : «مواهب العقول، وحقائق النقول،، و«الغيرة، المذهلة عن الحيرة» و«التفرقة والجمع» و«الرحلة المعنوية» والوسائل، في الفقه والمسائل،، وغير ذلك،، والمعروف لنا الآن هو كتابه : «نزهة الألباب» الذي تقدم ذكره، وإذا كان لم يسم ضمن الكتب المسرودة في ترجمته في الإحاطة والديباج المذهب فإنه يدخل تحت عبارة «وغير ذلك». ويبدو أن الكتب الأربعة الأولى هي كتب في التصوف، أما كتاب الوسائل فيدلّ عنوانه على أنه في الفقه والفروع وقد كان ابن عبيد يس كما ذكر في ترجمته «فقيها حافظا» ولعله ألّف هذا الكتاب خلال المرحلة الثانية في حياته عندما كان يشتغل بالتدريس لطلبه العلم.

وهذه المؤلفات قد انتفع بها الناس ورواها أصحاب الأسانيد ومنهم المنتوري الذي عدّها في مسرد مروياته فقال : «تآليف الشيخ أبي إسحاق ابراهيم بن محمد بن عبيد يس النفزي ومنظوماته. حدثني بها القاضي أبو بكر بن جزي عن أبيه عن الأستاذ أبي جعفر بن الزبير عنه»[43].

ولو وصلتنا مؤلفاته المذكورة في التصوف لعرفنا منزعه وهو على أي حال منزع سني يعتمد على القرآن والحديث والمأثور من كلام السلف الصالح، وهذا ما يدل عليه كتابه نزهة الألباب، في صفات الأحباب» وموضوع المحبة أو الحب الإلهي هو الموضوع المركزي في الكتاب، ونلاحظ أن موضوع «المحبة» سيكتب فيه بعده غرناطيان آخران هما ابن خلصون وابن الخطيب، ويعرف ابن عبيد يس المحبة بقوله : «المحبة حنان قلب وحيرة عقل وهيام روح وذهول نفس»[44] وقد تعرض ابن عبيد يس في هذا الكتاب إلى شرح بعض أسماء الله الحسنى وتحليل بعض المصطلحات الصوفية مثل الحق والخلق وغيرها ويتخلّل هذا كله أشعار له

43) فهرس المنتوري مخطوط الخزانة الحسنية ص 257.

44) نزهة الألباب : 61.

في المحبة الإلهية والخمرة الصوفية، وقد ذكر في كتابه أبا حامد الغزالى وترضّى عنه[45].

وأشعاره في الحب الإلهي والخمرة الصوفية شبيهة بأشعار ابن الفارض وابن عربي وأضرابهما في هذا الباب، ونشير بالمناسبة إلى أن الثلاثة كانوا موجودين بمكة في وقت واحد سنة 605 هـ ـ 606 هـ. ولا بد أنهم شربوا من مورد واحد وإذا كان ابن الفارض وابن عربي قد صنفوا مع المتصوفة القائلين بالاتحاد فإن أشعار ابن عبيد يس وكلامه في «نزهة الألباب» لا يتضمن شيئا من ذلك، وقد نلمس في بعضه شطحا وترجّحا بين السكر والصحو ولكنه برىء من الغلو، فمن خمرياته قوله :[46]

خمرية من ذاقها ذهبت به عن عالم الإصباح والإمساء
قد شحر الإخلاص منها خالصا ذهبت به عن أرضه وسماء
سنية سنت بقاء محبها وفناءه عن غيرها ببقاء
عرفية معروفها عرفت به أذواق أهل بقائها وفناء
للشعر منها وزنها ولشاعر صوغ اللسان وشربه للماء
ما ذاقها جهم ولا حشوية وحبيب أوس قال في الصهباء :
«جهمية الأوصاف إلا أنهم قد لقبوها جوهر الأشياء»

وجاء في كتابه «نزهة الألباب» قوله : «وقد قلت في غير هذا التأليف منظوما :

اشرب بحق ولا تشرب باغراء ما لذة الشرب إلا دون صهباء
كأنما الملك أدنان ودسكرة فالناس سكرى ولكن دون خمراء»

45) المصدر نفسه.
46) المصدر نفسه.

ويبدو أن التاليف الذي يحيل عليه هنا هو كتابه : العبرة، المذهلة عن الحيرة الذي صرح بالنقل عنه في ص 95.

ومن شعره الصوفي قوله :

مَنْ لي بـه وهـو أدنـاني وقرّبني ... وفي الدنو ابتعادٌ عنك فانتبهِ
أدنى وبعـدى مـا إن ظفرت بـهِ ... كـأنمـا البعـد في دعوى تَقرُّبِـه
صحّ الوجودُ لـهُ شرعـاً ومعرفـةً ... إنّ التحيُّرَ في دَعْوى تطلُّبِـه
فـاطلبْ سـواهُ ولا تطلُبْـهُ معرفـةً ... فـاللـهُ أجلى وجـوداً والـوجـودُ بـهِ
واللـهُ مُـوجِـدُنَـا مِنْ جُـودِهِ أَبـداً ... والعبـدُ مفتقِرٌ في حـقٌ مطْلَبِـهِ
والقلبُ منقلبٌ في حكم سَيِّـدِهِ ... والحُكْم للـهِ في معنى تقلُّبِـهِ
والعبـد ليس لـه من نفسـه أبـدا ... إلا انعـدام وتشبيـه بمشتبـه
أين الـذهـابُ عن المـوجـود تطلبُـه ... أهـلُ المـذاهب كـلٌ عنـدَ مـذْهَبِـه
إنّ الخلاصَ مـع الإخـلاص مضْطحبٌ ... كمْ مخلصٍ ذاهبٍ عن زَيْفِ مـذْهَبِـهِ
حسْبُ الخلاصِ ذهـابُ المـالِ أجمعِـهِ ... فـالمـالُ كـانَ بِكُمْ واللـهُ أنتَ بـهِ
المـالُ مـالَ بِـذي الغفْلات مِن شبـهِ ... وكَمْ غنيّ ومـا بـالمـالِ مِن شَبَـهِ
الفقْرُ شِبْـهُ الغِنَى فـاصبرْ لـذَاك وَذَا ... شكراً عليـهِ فـإنّ الحكمَ بـالشَّبَـهِ
عُتْباك عُتْبـاكَ مَـالِي بـالعِتـاب يـدٌ ... عُتْبى الكَرِيم يـداً أوْلى بمعتبِـهِ
فنبّـهِ القلبَ إنْ نَـامَتْ حقيقتُـهُ ... إن التنبُّـه قـدْ يعلُـو بِمُنْتبِـهِ
وَفِي الهُروبِ عَنِ المـوْلَى تغـافُـلُ مَنْ ... سنّ الهُروبَ عن المـوْلَى بِمهْربِـهِ
أيْن المفرُّ وهَـلْ صَـحَّ الفرارُ لِمَنْ ... فِي قبضَـة الحَـقّ مرْهُـوبـاً بِمَرْهبِـهِ
فـارْغبْ إليْـهِ بـه عمّـا سِواهُ فَمَـا ... فِي رغْبـةِ المرْءِ حـقٌ مثـلُ مَرْغبِـهِ
ضربـاً بـأَرْض العَلَى فـالْمَرْءُ مُلتَبِسٌ ... عِنْـد التَّفـاخُر مِنْ أثْـواب مُضربِـهِ
والضّربُ فِي الأَرْض مِنْ شَأنِ التُّجَّارِ وقَـدْ ... يَحْظَى الفَقِيرُ بِربْـحٍ عَنْـدَ مُضْربِـهِ

والضَّربُ فِي الأَرْضِ بِـالأَقْـدامِ مقرُبـة قُربَ اعتِبـارِكَ فِي الـدُّنيَـا بِمقربِـهِ
والرُّوحُ تَسْرِي سُمُـواً بـالمقِيمِ وقـدْ يـدْرِي العجـائبَ مَنْ يـدْرِي بِمُعجِبِـهِ[47]

وثمة أشعار أخرى له في كتابه «نزهة الأحباب».

ويقول ابن الخطيب في تقييم شعر ابن عبيد يس : «له أشعار في التصوف بارعة» وقد أورد طائفة منها ولكنها لا تخلو من التحريف والتصحيف في طبعة الاحاطة الحالية، ووصف ابن الخطيب لهذه الأشعار بالبراعة يبدو أنه نظر فيها إلى معانيها وإلا فإن صياغتها على العموم ذات نسيج مهلهل.

تلكم نظرة عن المتصوف ابن عبيد يس النفزى الذي مات بغرناطة سنة تسع وخمسين وستمائة.

ولعلنا كنا نتوسع في دراسة حياته وآثاره لو وصلتنا ترجمته في الذيل والتكملة وكتبه المفقودة.

محمد زنيبر

شذرات تاريخية عن مدينة سَلاَ

أصبح البحث عن **البنيات والثوابت والظواهر الدائرية** وكل ما يتسم بشيء من الاستقرار والدوام هو الشغل الشاغل للباحثين في التاريخ. وهو ما يعاكس النظرة التقليدية التي كانت سائدة عندنا والتي كثيراً ما تظل حبيسة لدوامة الأحداث دون أن تنظر إلى خلفياتها القريبة والبعيدة.[1] ولعل ابن خلدون أعطى في مقدمته ما يكفي من الدلائل على أن التاريخ شيء آخر غير رصد الأحداث وجمع اليوميات والحوليات. لكن درس ابن خلدون لم يفهمه لا معاصروه ولا الذين جاءوا بعده، بل إن خطابه ما زال متجها إلينا، وكأنه كان ينتظر جيلنا لنستمع إليه من جديد ونصاع لتوصيته.

ولعل أهم البنيات التي طبعت تاريخ المغرب، من سائر الجوانب، هي **المدينة**، ولنتصور لحظة واحدة أننا حذفنا المدن أو نحيناها عن أنظارنا، فماذا يبقى في تاريخ المغرب ؟ لا شيء، تقريبا. نعم، كانت بادية كبيرة وشاسعة الأطراف إلى جانب المدن، ولكن ما نعرف عنها يدل على أن تاريخها لم يكن يجري في نطاقها الذاتي والداخلي، بل كان متجها باستمرار إلى الحواضر والمدن.

1) اتجاه سائد في البحث التاريخي المعاصر، إذ له مدارس ومنظرون، يكفي أن نشير في هذا الصدد إلى مجلة «الحوليات» الفرنسية **Les Annales E.S.C**

فصنهاجة المُلَثَّمُون، مثلا، لم يعد لهم تاريخ إلا حين بدأوا يتنقلون بين مدينتي **أوداغست وسجلماسة**، ومصمودة ظلوا يتربصون **بمراكش** ويتطلعون إليها حتى استولوا عليها، وحينذاك دخلوا إلى التاريخ من الباب الكبير.

البحث في تاريخ المدن يشكل، إذن، مساهمة أساسية في تاريخ المغرب، وهو ما أدركه أجدادنا الأقربون بحدس تلقائي، حين خصصوا لمدن مثل مراكش ومكناس وفاس وتطوان والرباط وسلا وآسفي تآليف منها القصير والطويل. لكنهم لم يكونوا مسلحين بمنهاجية كافية ورؤيا واضحة للمفهوم من التاريخ. ولذلك كان عملهم مليئاً بالنقص والثغرات، إلا أن من واجبنا أن نقول إننا مدينون لهم بمعظم المعلومات التي توفرت لدينا عن المدن المغربية.[2]

فالمنتظر منا، اليوم، أن نأخذ الموضوع من جديد ونعيد فيه النظر، مستفيدين من المكاسب التي حققها علم التاريخ في جهات أخرى من العالم، سواء على مستوى المادة التاريخية أو المنهاجية. الشيء الذي يعني :

1 ـ أن نوسع معلوماتنا بالبحث عن مزيد من المصادر، على اختلاف أصنافها كتابية أو شفوية أو آثارية.

2 ـ حسن التصرف في استغلال المعلومات وتأويلها. وقد أحببت في مساهمتي هاته أن آخذ مثالا من مدينة أعرفها عن كثب لأنها مسقط رأسي، ألا وهي مدينة **سلا**، التي لم تكن عاصمة من عواصم المغرب الكبرى، ولكنها، بالرغم من ذلك، ظلت حاضرة في كل عصور التاريخ المغربي بنشاطها الاقتصادي ودورها العسكري ومساهمتها الحضارية. وسأكتفي بإثارة بعض القضايا التي تدخل في تاريخ المدينة.

2) اتجهت معظم هذه التآليف إلى رصد التراجم الخاصة بالعلماء والأدباء والصوفية والأولياء وأعلام السياسة. بحيث تقدم لمؤرخ الأدب والثقافة مادة وفيرة. والأمر بخلاف ذلك فيما يخص التاريخ الاقتصادي والاجتماعي.

I ـ **أصل المدينة** : يؤكد عدد من الباحثين أن المدينة هي من إنشاء **بني العشرة**، مستندين في رأيهم إلى ما ورد في بعض النصوص. وإلى هاته الفكرة ذهب، مثلا، محمد بنشريفة في مقاله عن أسرة بني العشرة.[3]

وهو رأى يخالف ما ذهب إليه مؤرخ سلا محمد بن علي في كتابه «الاتحاف الوجيز»، إذ يؤكد أن **سَلاَ** وعدوتها **شَالَّة** كان وجودهما سابقا على الإسلام بكثير.[4] ويقدم كحجة العثورَ على قطعة من النقد الفضي الروماني اكتشفت بأرض سلا ورآها المؤلف بنفسه. ويشير أنه توسع في دراسة الموضوع في كتابه الكبير «الحدائق» الذي مازال لم يرَ النور، ومهما يكن، فهنالك نصوص وحجج أخرى تؤيد ما ذهب إليه المؤرخ السلاوي. فصاحب «القرطاس»، حينما يتحدث عن توزيع الولاية على الأقاليم بين أمراء الأدارسة يذكر أن عيسى بن إدريس ولي «على شالة وسلا وأزمور وتامسنا وما والى ذلك من القبائل»، فالتمييز واضح في هذا النص بين مدينتين مختلفتين هما سَلاَ وشَالَّة، ويتأكد عند الرجوع إلى البكري الذي هو مصدر أقدم وأوثق من القرطاس،[5] وكذلك عند الرجوع إلى مصادر أخرى، مما يبعث على الاعتقاد أن الالتباس المزعوم في استعمال اسم سَلاَ لربما كان ناشئا عن المصادر الأروبية المتأخرة التي تستعمل اسم سلا للدلالة على ثلاث مدن هي شالة وسلا والرباط،[6] وأما المصادر المغربية، والقديمة على وجه الخصوص، فإنها تتحدث بما يزيل كل التباس في هذا الموضوع، مستعملة كل اسم في محله، متحدثة عن **شَالَّة** حينما يتعلق الأمر بالمدينة الواقعة بالضفة اليسرى في مصب وادي أبي رقراق، وعن **سَلاَ**، حينما يكون المقصود المدينة الواقعة على الضفة

3) محمد بن شريفة : **أسرة بني عشرة، تطورها التاريخي ودورها الحضاري** ـ البحث العلمي س 4/ع 10 1967.

4) محمد بن علي : الاتحاف الوجيز... نص حققته إحدى الطالبات عن مخطوطات الخزانة العامة تحت إشرافنا.

5) علي ابن أبي زرع : **الأنيس المطرب.** الرباط 1972 ص 51.

6) أبو عبيد البكري : **المغرب...** مكتبة المثنى ص 87 البكري يذكر وادي سلا، من جهة، ومدينة شلة، من جهة أخرى، وهذا يدل على التفريق بين اسمين مختلفين.

اليمنى، وعن **رباط سَلاَ** أو رباط الفتح، كلما كان المراد هو المدينة التي أنشأها الموحدون.

هنالك حجج وقرائن أخرى تدل على عراقة المدينة، نذكر منها، بادئ ذي بدء، أن أيَّ تنقيب أركيولوجي لم يجر في المدينة، وفي حديث للباحث الأركيولوجي «جان بوب» الذي قام بتنقيبات مهمة في شَالَّة، يذكر أنه لابد من وجود آثار في الضفة المقابلة وأن الأمر متوقف على إجراء حفريات مهمة. لكن ربما كان المانع هو وجود الآثار في طبقات أرضية واقعة تحت المدينة الحالية.[7]

من جهة أخرى، برهنت الحفريات التي أجريت بشَالَّة أثناء سنتي 1956 ـ 67 على أن المدينة كانت تتجاوز السور المريني الحالي وتقترب من ضفة أبي رقراق، وأن الأحياء الموجودة بتلك المنطقة ظلت مسكونة إلى نهاية القرن الثالث الميلادي[8] فكيف يعقل أن لا يحاول السكان الانتقال إلى الضفة الأخرى التي لم تكن تفصلهم عنها إلا مسافة صغيرة من ماء النهر قد لا تتجاوز مائتي متر ؟ وكيف لا يحاولون الاستقرار بها واستغلال مواردها المتعددة ؟ ويذكر تقرير مديرية الآثار أن التنقيب سيمكن مبدئيا من تحديد وسط «الحي الموجود بضاحية المدينة وموقع المرسى على ما يظن».[9] فإذا كان يوجد مرسى بشَالَّة فالأمر يعني وجود مراكب وقوارب وسفن كانت تخترق نهر أبي رقراق طولا وعرضا، مما يجعل من الضروري إيجاد مكان لرسوّها في الضفة الشمالية المحاذية لسَلاَ الحالية.

وأثر الموارد المجلوبة من سَلاَ موجودة بأطلال شالة، ففيها بلاطات من الكلس الأزرق المجلوب من وادي إيكم ومن الرخام الأحمر المقتطع من وادي

7) عرض تقدم به الأستاذ «بوب» في الندوة التي نظمت بكلية الآداب حول موضوع : البحث في تاريخ المغرب.

8) B.A.M n° 9 : **Les fouilles de la nècropole de Sala Index des marques hispaniques trouvées à Sala articles de J. Boube Bulletin d'archéologie marocaine n° 5, 6, 7**

9) B.A.M : 7/659

عكراش، فكيف لا يجلب حجر الحث من سلا وهي أقرب بكثير، مع شدة الاحتياج إليه لبناء الجدران والأدراج والأعتاب وتبليط الأزقة ونقش الأفاريز وغير ذلك من التنميقات والزخارف المصنوعة من الحجر المنحوت ؟ ومن المعلوم أن الآثار الموجودة بشالة والراجعة إلى عهد ما قبيل الرومان تشتمل على أشياء كثيرة.من حجر الحث كما لاحظ ذلك الأركيولوجي «بُوبْ» في إحدى مقالاته[10] ومازالت المحاجر القديمة موجودة ويمكن مشاهدتها سواء في أول الطريق الذاهبة من سَلاَ إلى مكناس أو من سَلاَ إلى القنيطرة على شكل تجويفات واسعة وعميقة.[11]

وما نقوله عن حجر الحث نستطيع أن نقوله عن الطين الذي استعمل لصنع الآجر وكلحام وملاط، كما يمكن مشاهدة ذلك في بعض جدران شالة المعاصرة ليُوبَا الثاني، ولا ننسى الجير الذي كان يدخل في صنع الملاط والمرطوب لتغطية الجدران، وقد كان الرومان يجلبون بعض قطع المرمر من اليونان وإيطاليا وإيبيريا عن طريق البحر ليستعملوها في شالة[12] فكيف لا يجلبون الجير والصلصال من الضفة القريبة منهم، ضفة سلا ؟ وكذلك هو الشأن بالنسبة للخشب الذي لا تخفى أهميته القصوى في تلك العصور، إذ كان يستعمل للوقود والبناء والنجارة، فكانت الضرورة إليه أقوى بكثير من اليوم، وأكبر مصدر للخشب في المنطقة كان، كما هو الشأن الآن، غابة المعمورة التي كانت أدنى بكثير إلى مدينة سلا، باعتبار ما طرأ عليها من إتلاف وقطل واسع منذ أزيد من ألف سنة.

لكن هنالك حجج الذين يستندون إلى النصوص، دون غيرها، والتي يجب أخذها بعين الاعتبار، فالأستاذ محمد بنشريفة في بحثه القيم عن بني العشرة يتخذ من رواية أوردها صاحب **الاستبصار** سنده في القول بأن سلا مدينة محدثة، من إنشاء بني عشرة، ونحن حينما نرجع إلى عبارة **الاستبصار** نجد فيها من الغموض

10) B.A.M : 7/267

11) نفس المصدر.

12) نفس المصدر ص 364.

ما يترك الباب مفتوحا للتساؤل، فهو يقول : «وقد كان اتخذ أرباب البلد العشريون وأولياؤهم مدينة بالعدوة الشرقية، وهي المعروفة الآن بسلا فيها ديارهم بحومة الجامع».[13]

فصاحب الاستبصار يقول : «اتخذ» ولم يقل بنى أو أسس أو أنشأ، وبديهي أن الاتخاذ يفيد معنى آخر قد يكون هو الدخول على شيء موجود وتبنّيه مع إدخال تغييرات عليه بقصد الإصلاح والتحسين، وما لجأ المؤلف إلى استعمال كلمة «اتخذ» إلا لكون الأمر لا يتعلق بتأسيس حقيقي. ثم إن الإشارة الطوبوغرافية لها دلالتها، فهو يذكر أن ديارهم بحومة الجامع، وهنالك قرائن تدل على أن الجامع المقصود هو الجامع الكبير. وموقعه، كما هو معلوم، في أحد أطراف المدينة الحالية، إذ بعد الجامع الكبير لا توجد إلا ساحة باب مصدق، ثم مقابر سيدي بنعاشر، اللهم إلا إذا كان المقصود هو جامع لالاً الشهْبَاء، وهو، أيضا، يوجد بأحد أطراف المدينة قرب سيدي التركي، في منطقة كانت تحف بها إلى عهد قريب البساتين والأجنة، وعلى أي، فاختيار أحد أطراف المدينة معناه إضافة حق للأحياء المركزية، وأقدم الأحياء بالمدينة لا يقع بمنطقة باب مصدق أو، بالأحرى، الطالعة التي تشير كل الروايات على أن دار بني العشرة كانت بها، فالفقيه ابن علي بعد أن يذكر أنه لا يعرف، اليوم، لقصر بني العشرة عين ولا أثر، يذكر في تعليق له ما يلي :

«الظاهر أن بمحل هذا القصر بنيت المدرسة المرينية لعثور على جدار قديم يجاورها غرباً كشف الحال عن عضادة باب دار عتيقة جدا يظهر أنها كانت قبل بناء المدرسة بكثير وصورة الباب شاهقة في الجو يغلب على الظن أنها من بقايا القصر الفاضلة على المساحة التي بنيت بها المدرسة، وهذه البقعة التي هي بها هذا الأثر من الأملاك المحبسة على الجامع الكبير، ولذلك ساغ أن تُبْنَى فيها المدرسة

13) **كتاب الاستبصار** : دار النشر المغربية 1985 ص 140.

ويبقى بها الأثر إلى هذا الحين، ولولا الحبس لتداولتها الأيدي وتغيرت الآثار التي استدللنا بها الآن».[14]

ومما يؤكد ما أورده المؤرخ ابن علي شهادات أخرى قام بها عدد من السلاويين في منطقة المسجد الأعظم بالمدينة. ففي دويرة صغيرة جنب دار الحاج محمد بن الشليح، صهر الصّبيحِيِّين، تقع جنب روض الموقت المقدم الزواوي، جرى حفر من أجل وضع أساس للبناء، وعثر أثناء العملية على أنقاض فناء مفروش بالزليج مع فسقية من البلور. وتوقف أصحاب البناء عن مواصلة العمل، خوفاً من تدخل إدارة الآثار، وذلك بعد استشارة الفقيه ابن علي، وهاته شهادة تلقيتها من الحاج عبد الله الصبيحي، المعروف باهتمامه بتاريخ المدينة وباتصاله بعائلاتها الكبرى، وهي تدل على وجود أبنية مهمة مطمورة جنب الجامع الكبير، وربما كانت أجزاء من دور بني العشرة. كما أنها تدل على أن سَلاَ الحالية مبنية فوق طبقات من البناءات هي التي ترشدنا إلى أقدمية المدينة. ومن المعلوم أن المسجد الأعظم توجد به ثلاثة قبور لبني العشرة إلى جانب قبر سيدي الغماد.

كل ما تقدم كان يهدف إلى تحديد موقع قصر بني العشرة وتبين أنه كان في طرف المدينة الغربي المواجه للبحر، حيث يوجد المسجد الأعظم، فهل كانت تلك المنطقة هي أقدم حي بالمدينة الإسلامية ؟

يحيبنا المؤرخ ابن علي في أحد تعاليقه على طرة نسخة **الاتحاف** رقم 2333 بما يلي :

«لا يعلم بسَلاَ بيت أقدم من بني العشرة المعروفين بالعشريين على عهد بناء الرباط إلا بيت بني خيرون... ولعل درب الخيار من سلا ينسب إليهم إلى الآن. ولسنا نخبر عن بيوت آل البيت الطاهرين : قد قدم بيت عمارهم بيوت بني عيش ابن إدريس رضي الله عنهم، ثم الأدارسة الكتانيون الراحلون إليها في دولة عبد

14) تقييد خاص للفقيه ابن علي. ومن المعلوم أن ابن علي له إلى جانب كتبه المعروفة عن تاريخ سلا عدة تقاييد في أوراق مختلفة. ولدي منها بعض النماذج.

المومن الموحدي تقريبا». فحسب هذا التعليق، يكون درب **الأخيار** أو **الخيار**، حسب التعبير العامي، أقدم حتى من المسجد الأعظم الذي به قصر بني العشرة والذي يوجد في رؤوس العقاب، كما يسمى اليوم. فهي منطقة طرفية عالية، بعيدة من نهر أبي رقراق غير سهلة في الاتصال وحمل الأثقال إليها. ولذلك فمن المعقول أن يكون السكان الأولون اختاروا المواقع المنخفضة مثل درب الخيار والبليدة وجهة جامع لاَلاًّ الشهباء.

وهذا ينسجم مع النظرية التي أتى بها ابن علي عن نوعية مدينة سَلاَ، استنادا إلى ما ذكره ابن الخطيب فهو يستهل الفصل الذي عنوانه «ذكر عمران العدوتين في القديم» بقوله :

«لا يخفى أن أهل سَلاَ بلغت درجة عالية في العمران والتمدن والحضارة في الدولة الموحدية والمرينية بعدها زمانا طويلا حتى ساغ لابن الخطيب السلماني أن يقول إنها الجامعة بين الحضارة والبداوة، إذ قلما تجمع مدينة بين مصالح الحضارة وأسباب البداوة وقد جمعت ذلك مدينة سَلاَ. والمدينة الجامعة لذلك مِصْرٌ من الأمصارِ الكبيرة. وبيان ذلك أن البداوة كناية عن الضروري الأهم من المعاش كالغراسة والزراعة وانتحال القيام على الحيوان من البقر والغنم والمعز والنحل والدود لنتائجها واستخراج فضلاتها، والقائم على ما ذكر يسمى بدوي لكونه يسكن غالباً البادية لاتساعها عن الحاضرة لما ذكر. والحضارة كناية عن الخروج عن طور البداوة إلى طور آخر، وهو الحصول على الغنى والرفه والدعة والتعاون في الزائد على الضروري من استكثار الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة الديار والبيوت والتأنق في استجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج والاستقصاء في الصنائع والحرف والعلوم والمعارف. وجمع هذه المدينة للمعنيين من أدل الدلائل على استفحال عمرانها».[15]

15) **الاتحاف الوجيز** نسخة خاصة.

إننا نشم رائحة ابن خلدون في هذا النص، ومع ذلك فالمؤلف تصرف فيه تصرفا ذكيا، رابطا بين النظرية والواقع المحلي الذي هو مدينة سلا، فهي، حسب رأيه، مدينة تجمع بين المعنيين، البداوة والحضارة. وهو صنف فريد من نوعه في تاريخ المدن، لأن المدينة كما وصفها «أَرْنُولْد تْوِينْبِي» في كتابه «المدن في التاريخ» هي التجمع البشري الذي لا يستطيع أن يعيش على ما ينتجه، أي إنه في احتياج إلى الغير لضمان قوته ومؤونته.[16] لكن بالنسبة لمدينة كسلا في تاريخها القديم يكون هذا التحديد ضيقا. ويكفي أن نرجع إلى ما قاله عنها ابن الخطيب في **مقامات البلدان** لندعم هذا الرأي :

«العقيلة المفضلة والبطيحة المخضلة والقاعدة المؤصلة والسوق المفصلة ذات الوسامة والنضارة والجامعة بين البداوة والحضارة، معدن القطن والكتان والمدرسة والمارستان والزاوية كأنها البستان والوادي المتعدد الأجفان والقطر الأمين عند الرجفان والعصير العظيم الشان، والأسواق السارة حتى برقيق الحبشان، اكتنفها المسرح والخصب الذي لا يبرح والبحر الذي يأسو ويجرح وشقها الوادي الذي يتمم محاسنها ويشرح...».[17]

قلما يكون نص مسجوع وافيا بالمعنى موضحا للفكرة بالنسبة للمؤرخ، ولكن ابن الخطيب نسيج وحده في استعمال السجع لحسن التبليغ والتصوير. فهو في هذا النص القصير استطاع أن يلخص الوضع الخاص الذي كانت تمتاز به مدينة سَلاَ، فهي صورة رائدة وقديمة لما أصبح يدعى، اليوم، في بعض البلاد الاشتراكية الأَكَروفيل l'agroville الذي يدل على تجمعات سكانية وسط المستغلات الزراعية، وقد ظلت المدينة على وضعها هذا إلى الثلاثينات، إذ كانت تخترق أحياءها السكنية بساتين وحقول تدعى بالعامية السّوَاني والجْنَانَات، لكن مع نمو المدينة وتزايد سكانها، أخذت تلك البساتين تتحول إلى تجزئات عمرانية، ومازال العديد

16) A. Toynbee : **Les villes dans l'histoire**

17) النص أورده ابن علي، أيضا، في «الاتحاف الوجيز».

من الأحياء يحمل اسم سَانِيَة كذا أو كذا مثل سَانِيَـة بُوعَلُّو، سَـانِيَـة حَصَّار، سَـانِيَـة الصَّابُونْجِي، سَانِية بلْقَاضِي، سَانِية الطَّالْبِي الخ...[18]

الاتجاه الزراعي الذي غلب على المدينـة لـه أسبـابـه المرتبطـة بتوفر الموارد المائية داخل المدينة وحواليهـا، فبـالاضـافـة إلى الـسـديمـة المغـذيـة الموجودة في مساحات شاسعة حوالي المدينة، وبخاصة في جهتهـا الشمـاليـة والشرقيـة، يجب أن نـذكر تفجر العيون في نقـط قريبـة منهـا مثـل عين الصَّـاع وعين البْرِيبْرِي، وعين الحوالة، وتوفر الموارد المائية بنسبة كـافيـة هو الـذي شجع الموحـدين على إقـامـة مشروعهم الجبـار، بـالنسبـة لعصره، الهـادف لتوفير المـاء الجـاري لصـالـح المـدينـة ومرافقها وسكانها، ألا وهو بناء القنطرة التي تمتد على أزيـد من عشرة كيلومترات والتي تحمل الماء من عين البركة في غـابـة المعمورة إلى المـدينـة.[19] وقـد كـان للمرينيين، أيضا، اهتمامٌ خاص بتلـك القنطرة المـائيـة التي مـازالت بعض آثـارهـا بارزة للعيان في مدخل سلا، وإن كانت السلطات لا تفعل شيئا في سبيل صيانتها وحمايتها من عبث العابثين. فهي من الشواهد النـاطقـة على، مـا يـدعوه المؤرخون اليوم الحضـارةَ المـاديـةَ التي لا تنحصر في المـآثر والمعـالم الفنيـة، ولكنهـا تشمل، أيضا، كل المنجزات والأدوات التي كان فيها نفع للمجتمع.[20]

ولابن علي نظرية جديرة بـالاعتبـار حول بعض المـدن المتوفرة على الموارد المائية، والخاصة التي تقع على ضفـاف الأنهـار. فهو يقول في معرض حـديثـه عن شالة في تعليق بطرة الاتحاف الوجيز (جه 43 من النسخة 2333) :

18) غزو العمران للمناطق الزراعية بالمدينـة من المشـاكل التي ستتضرر منهـا في المستقبل، على المستوى الاقتصـادي والغذائي.

19) هـذه القنطرة من المنجزات الجبـارة التي تعرضت لعدة إتلافـات في عصرنـا بسبب تغـافـل المـسـؤولين عن الآثـار وإهمالهم ومازال جزءها الأخير ماثلا للعيان في مدخل المدينـة من جهـة القنيطرة. وقـد تحـدثت عنهـا المصـادر القديمة، كما أجريت عليها دراسات حديثة.

20) F. Braudel : **Civilisation matérielle**

«قال مقيدة : إننا لم نتحقق كيف كان بناء شَالَّة : أكان متصلا كاتصال بناءات المدن أم كان متفرقا، والظاهر أن معظم العمارة كان بالمحل الذي اتخذه بَنُو مَرِين مدفناً، وامتد إلى القبلة يسارا، بحيث يهبط الماء منحدرا من الجبل إلى الأبطح الذي فيه المزارع والأجنة، بدليل وجود الآثار القديمة، ثم امتدت القصور مع معاطف الوادي من البناء الذي يكشف عنه الماء بالسيل الجارف وغيره، وهكذا توجد عمارة الأقدمين للمدن التي على شطي النهر كمدينة صَفْرُو قبلي فاس، بأنها كانت قرى متفرقة على مسافات على طرفي النهر، وكذلك نهر سَبُو : كانت عليه قرى متفرقة، بقي معروفا منها قرية يعرف بها قبر سيدي علي أبو الجنون، مقبرة معروفة ببلاد الغرب وبني حسن، وكذلك كانت قرطبة من بلاد الأندلس، قرى متصلة على ضفتي النهر».

رأيٌ يكشف عن نوع من المدن الإسلامية، مازال لم ينل حظه من البحث، لأنه يكسوها لونا خاصا فيما يمس موضوع العلاقة بين المدينة والبادية، فبدل أن نجد قطيعة بين الطرفين في مثالها، نجد، بالعكس، تواصلاً واستمراراً وتداخلاً تنعكس آثاره على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، إلا أن وضعية سَلاَ تتميز بعنصر ثالث ذى أهمية بالغة وأعني به جوار البحر، فابن الخطيب في إشاراته اللمحية يتحدث، من جهة، عن القطن والكتان والعصير والمسرح والخصب، ومن جهة ثانية عن السوق المفصلة، ومن جهة ثالثة عن الوادي المتعدد الأجفان والبحر الذي يأسو ويجرح.

فنرى في تلك الإشارات تصويراً للإنتاج الاقتصادي المحلي بنوعيه الزراعي والصناعي وعن التسويق بنوعيه الداخلي والخارجي عن طريق البر والبحر، على السواء، وربما كانت شهادة الإدريسي الذي عاش قبل ابن الخطيب بقرنين في العهد الأول من الدولة الموحدية، على بساطة أسلوبها، أكثر نصاعة وتوضيحا في التعريف بالمدينة وتوعيتها ودورها، يقول الإدريسي :

«وسَلاَ الحديثة على ضفة البحر منيعة من جانب البحر لا يقدر أحد من أهل المراكب على الوصول إليها، من جهته، وهي مدينة حسنة حصينة في أرض رمل،

ولها أسواق نافقة وتجارات ودخل وخرج وتصرف لأهلها وسعة أموال ونمو أحوال، والطعام بها كثير رخيص جدا، وبها كروم وغلات وبساتين وحدائق ومزارع، ومراكب أهل أشبيلية وسائر المدن الساحلية من الأندلس يقلعون عنها ويحظون بها بضروب من البضائع، وأهل أشبيلية يقصدونها بالزيت الكثير وهو بضاعتهم، وفي هذا الوادي أنواع من السمك وضروب من الحيتان، والحوت بها لا يكاد يباع ولا يشتري لكثرته وجودته، وكل شيء من المأكولات في مدينة سَلاَ موجود بأيسر القيمة وأهون الثمن».[21]

ويضيف صاحب **الروض المعطار** هاته الصورة التي لها أهميتها في تشخيص المدينة : «وهذه البلدة وقت مرور المحلات عليها متفرج عظيم، ولا سيما في الأعوام الخصبة والفصول المعتدلة، وناهيك من ساحل طوله ميلان وعرضه نحو ميل والزوارق هناك بركابها والمنارة مطلة عليها وعلقات الثمار وعقد الزيتون وقباب الجلوس للسادة هناك، فهي إحدى متنزهات الدنيا»[22] تلك بعض الشهادات عن المدينة فيما بين القرن الثاني عشر والخامس عشر تقدم عنها صورة مشرقة من حيث الرفاة والازدهار الاقتصادي وتبرز بالخصوص هذا الاندماج بين البادية والمدينة الذي نفتقده في مدن أخرى، واعتبر ابن علي التقاءَ البداوة والحضارة في مدينة سَلاَ سبباً لنعتها بنعت خاص هو **المِصْرُ**، إذ يقول : «والمدينة الجامعة لذلك مصرٌ من الأمصار الكبيرة» أي إنها ويحيط بها من إقليم تكون وحدة متكاملة. وكان أهل الغرب وبني حسن وما إليهما من المناطق المجاورة حينما يستعملون كلمة المدينة إلى عهد قريب يعنون بها سَلاَ، نظرا لما لهم بها من مخالطة اقتصادية وعلاقات إنسانية.

وكان لهاته الوضعية انعكاسها على هندسة المدينة التي عرفت بالاتساع وتنقل السكن من جهة إلى أخرى، وقد قدم لنا ابن علي صورة عن ذلك حينما أثار الحديث عن قرية «صبرة».

21) الإدريسي : **نزهة المشتاق**.

22) الحميري : **الروض المعطار**. بيروت. مادة : سلا.

ولقد كانت مساكن صَبْرَة قبلي المدينة من أعظم الدلائل على عمرانها حتى عشق السلطان أبو عنان رحمه الله قريتهم خارج سَلاَ وبنى بها زاويته العجيبة التي قال ابن الخطيب فيها : «إنها شبيهة بالبستان وآثار بنائها العجيب باق إلى الآن». ويذكر عامَّةُ سَلاَ إلى عصرنا هذا، تحدثا بما كان عليه عمران سَلاَ في القديم، كلاما لا يعلمون به حقيقة، وهو أنهم يقولون أن أهل صبرة وتَامَسْنَا كانوا ينزلون من طالعة سَلاَ إلى زاوية النساك ويسمونها بجامع أبي العباس بست مائة فنار لصلاة العشاء بها، إغراقا في الكثرة وزيادة في التنويه، ويقولون إن المدينة كانت متصلة العمران إلى هنالك، وهذا العدد ممكن، غير أن نزولهم من الطالعة إلى زاوية النساك مستبعد جدا لكثرة مساجد المدينة وانفصالها عن قرية الصبريين بداخل سَلاَ إذ ذاك، وإنما استوطنوها بعد خلاء قريتهم وتصدع زاوية النساك واندراس معالم القرية وانقراض أهلها، والحقيقة في هذا القول الذي تقوله العامة هو أن أهل صبرة كانوا كثيري عدد لنزولهم بقصد حراسة المدينة، ومنازلهم متفرقة، فمنهم ذوو البناء، ومنهم ذوو الخيام، ومنهم ذوو الأخصاص، كما هو شأن البوادي المجاورين للمدن والأمصار. فانتشروا بذلك الفسيح المتسع يحرسون المدينة وما حواليها ممن كان يسومها بسوء. حتى كان يسوغ لأهل سَلاَ أن يصيفوا بأجنة مطانة لأمن البلاد بأولئك النزل، وكانت قصور أهل سَلاَ ومنتزهاتهم بأجنة مطانة ممتدة إلى ماء أسمير الذي كانت تدور به أرحِ كثيرة، وأثر بنائها باق إلى الآن.

ولما كان أهل صبرة بهذه الكثرة التي علمت، ولم يكن خارج سور المدينة والمساجد إلا تلك الزاوية، وهم من التمسك بالدين في الطبقة العليا، كان لا يهمهم المجيء من منازلهم وإن بعدت لتحصيل فضل الجماعة بالزاوية المذكورة، فكانوا مستعدين لذلك بآلة الضوء كما هو شأن الناس اليوم، الناس كالناس والأيام واحدة، فلا يبعد أن يكون العدد صحيحا لكثرتهم جدا ويحمل نزولهم على النزول من مساكنها المجاورة لزاوية النساك».[23]

23) ابن علي : **الاتحاف الوجيز**. نسخة خاصة ص 32.

ونعود الآن إلى نقطة البداية متسائلين : كيف يمكن اعتبار أن بداية المدينة تنطلق مع بني العشرة في القرن الحادي عشر الميلادي والحالة أن الحجج المقدمة على ذلك ضعيفة تتلخص في نص غامض قابل للتأويلات المتناقضة ؟ والأقرب إلى المعقول هو أن بني العشرة بَنوْا حَيّاً جديداً في مرتفعات المدينة وساعدتهم ثروتهم وانتسابهم للعلم والأدب على أن ينشئوا حولهم مجتمعا ارستوقراطيا متميزا بثقافته وذوقه ورقته، فقيل عنهم إنهم مؤسسو المدينة، ومن الممكن أن تقبل هذا القول، على سبيل المجاز، إذا قصرنا نظرَنَا على الحياة الفكرية والأدبية.

وما عدا هذا، فإن كل شيء يدل على أن المدينة أقدم من القرن الحادي عشر، بل يمكننا أن نرجع بها إلى ما قبل التاريخ إذا اعتبرنا البحث المهم الذي قدمه عنها شُوبرت في العدد الأول من **النشرة الآثارية المغربية** بتاريخ 1956 والذي يحمل عنوان «ملاحظات عن الصناعات القديمة بنجْد سَلاَ».[24]

فإذا ذكرنا مرة أخرى أن المدينة لم يجر فيها أي سبر آثاري، وأن أول حفر كان من المفروض أن يجرى منذ سنوات بإشراف المديرة الحالية للآثار السيدة جُودية جصَّار بنْسلِيمَان، وأن ظروفاً قاهرة جاءت لتوقف المشروع في مهده، فهمنا كيف أن التحقيق الميداني والمادي مازال لم يعط كلمته الأخيرة.[25] ومع ذلك، لدينا شهادات وجيهة لأنها صادرة عن شهود عيان محترمين، تشير إلى بعض الاكتشافات التي وقعت بالصدفة أثنا عمليات حفر من أجل البناء في بعض الأماكن من المدينة، وقد أشرنا إلى البعض منها فيما سبق. ونضيف إليها :

ـ الحفر الذي وقع في سَانِيَة الصَّابُونْجِي، حسبما أخبرني الصديق المحترم السيد عبد الله الصبيحي، فقد وجدت أثناء الحفر من أجل إقامة بناء جديد أماكن مزلجة وسقف دكان لحدَّاد، وحسب نفس الراوي أجرى حفر آخر في دار الصبيحي

24) B.A.M T 1 1956 article de G. Choubert et abbe J. Roche : Note sur les industries anciennes du plateau de Salé

25) معلومات استقيتها من حديث مع السيدة جودية حصار بنسليمان حول هذا الموضوع.

نفسه، فاكتشف مطبق يدل على انتشار البناء على عمق 5 أو ستة أمتار الخ...الخ...

II - أسرة بني العشرة كظاهرة تاريخية

هنالك ظاهرة أخرى كان بودي أن اتحدث عنها بتفضيل لو سمح الوقت، ألا وهي ظاهرة بني العشرة، ماذا كان موقعها في المجتمع المغربي ؟ وهل تقدم لنا نموذجاً عن بعض الأُسَر المتنفذة في بعض المدن المغربية الساحلية، مثل بني العجوز، وآل عياض وبني أمغار وبني خيرون وبني حمدين وبني عصام وبني العزفي الخ...؟ موضوع شيق يتطلب وقفة طويلة وبحثا مدققا في تلك الأسر القديمة التي سطع نجمها بالمجتمع المغربي في تلك الأزمنة. ولسوء الحظ، ليست لدينا مادة تاريخية وفيرة عن تاريخ المدن والأقاليم المغربية، ولكننا نستطيع من خلال الإشارات المقتضبة الواردة في مصادر مختلفة أن نُكَوِّن فكرة عن هذه الطبقة المتميزة في مجتمع المدن، فبنو العشرة موضوع حديثنا الأساسي نجد لديهم النفوذ السياسي وسلطة الحكم في مدينة سَلاَ، كما نكتشف أنهم كانوا من الأثرياء الكبار إذ استطاعوا أن يبنوا حيّاً كبيراً خاصاً بأسرتهم وذويهم وينشئوا مسجدا كبيرا لفائدة السكان، وكان فيهم القضاة والفقهاء والأدباء، وكانوا يرشحون أنفسهم لحماية الأدب والثقافة وتشجيع الشعراء والكتاب بالإكرام والعطاء، ومن خلال مثالهم نكتشف صورة من الطموح الذي كان يحدو أبناء تلك الطبقة المتميزة في مجتمع المدن، فهي لم تكن بمعزل عن النشاط الاقتصادي وفي نفس الوقت لم تكن بمعزل عن الحياة الثقافية.

ومما ساعد تلك الأُسَر، ومن بينها بنو العشرة، على القيام بدورهم المهم، الفراغُ الذي كان يتركه الحكم المركزي على الصعيد الإقليمي والمحلي، إذ كان يكتفي بتعيين الولاة دون أن يدعمهم بجهاز إداري كبير، مما يفسح المجال لظهور لاَمرْكزِيَّةٍ بحكم الأمر الواقع، وفي هذا الإطار المجتمعي، يظهر الدور الحيوي

الـذي تقـوم بـه بعض الأسر المتنفـذة، على الصعيـد المحلي، فتكـون في آن واحـد واسطة فعالة بين الحكم المركزي وأهل المدينة، وسلطة معنويـة تفض العـديـد من المشـاكل والطـوارئ في المـدينـة التي ينتمـون إليهـا، وفي المراسـلات المنسـوبـة للمرابطين والموحـدين وغيرهم إلى بعض المـدن المغربيـة، نجـد الخطـابَ يُـوَجَّـه بالأولوية إلى الأعيان والعلماء قبل الكـافـة، ولعل الحكم المركزي كـان يجـد، من جهتـه، بغيتـه في هـذا النوع من الـلاَّ مركـزيـة الـذي كـان يـوفر عليـه الكثير من الأتعاب والنفقات.

أحمـد التوفيـق

أبو الحسن علي بن سليمان البوجمعوي الدمنتي ورسالته إلى آفاق الإسلام

في سنة 1234 هـ ولد أبو الحسن علي بن سليمـان البوجمعوي[1] بقريـة أيت بوجمعة وهي من القرى المجاورة لبلـدة دمنـات على بعـد حوالي 120 كلم جنوب شرقي مدينة مراكش عند قدم جبل الأطلس الكبير الأوسط في بيئة لا يتكلم فيهـا الأطفال في سنيهم الأولى على الأقل غير لغة بربرية بين تَـامَـازِيغْتْ السـائـدة في الأطلس المتوسط وتَاشَلْحِيتْ السـائـدة في الأطلس الكبير غربي ممر تلوات. وهـذا العنصر مما لا يستعبده الـدارس في فهم إقبـال البوجمعوي على العلوم العربيـة ومـا خالط مهجته من محمولات هذه العلوم في فروعها الآلية والشرعية والرمزية.

ففي فهرسته التي عنوانها «**أجلى مساند علي الرحمان في أعلى أسانيد علي بن سليمان**»[2] ينسب ما حصل له من التعلم لفتح مسبوق برؤيـا. فقـد ذكر في الباب الأول من هذه **الفهرسة** أنـه كـان في بـدايـة أمره وليـدا بليـدا جريئـا، وكان والده يجبره على قراءة القرآن. فتوفي الوالد والولـد في المراهقـة ولم يحصل

1) في بعض كتب المؤلف وردت النسبة هكذا : البجمعوي.

2) انظر القـائمـة بمصنفـات المؤلف أسفلـه، وقـد شكل العنوان في المخطوط هكـذا : **عليٍّ الرحمـان**. راجـع **فهرس الفهارس** (1 : 176).

بعد شيئا. وتمكن من ترك ما كان مجبورا عليه. وكانت والدته تتأسف على ذلك ولا تملك غير الدعاء له. وذات يوم غاب راعي غنمهم فرعاها إلى قرب اصفرار يوم ساقه الله فيه إلى جبل عال بآخر مرعاهم منفردا عن الرعاة. فجاءه راعي غنم ما رآه قبل ولا بعد، فاستقبله قائلا : «يا عالم ! صرت راعي غنم، فإلى م أنت مع رعايتها ؟» وجعل يمسح على رأسه ويقول : «من كان عليه هذا الشعر تصلح على يديه الغنم».

ويذكر البوجمعوي أن هذه «الرؤيا» كانت سبب رجوعه للقراءة حتى حفظ القرآن متأخرا عن السن العادية، ورحل إلى البلدان حتى حصل ما قدر له من العلم، ثم «أُنبيء» بعد أن الراعي الذي قابله وحوله إلى العلم عن رعاية الغنم هو أبو العباس الخضر.

ويورد البوجمعوي في **فهرسته** ما يفيد أنه دائم الاستغراب من سرعة تحصيله للعلم، وربط ذلك بعدد من الرؤى والإجازات الغيبية في حياته. وزاد على ذلك بأن ذكر أنه لقي رجلاً صالحاً شريفاً سوّاحاً أخبره بجميع ما يؤول إليه أمره من وضع التآليف وغيرها وقال له : «سيخرج منك مذهب من العلم».

تجول البوجمعوي في أنحاء المغرب طلبا للعلم. وروايته عن عدد من الشيوخ، أشهرهم أبو العباس أحمد التمكدشتي[3] السوسي وأبو العباس أحمد بن عمر الدكالي. وفي حدود الستين ذهب إلى الزاوية الناصرية بتمكروت على وادي درعة وهي من مراكز العلم الشهيرة فتزوج من أسرة أهل الزاوية، وأخذ طريقتهم الصوفية الشاذلية في سمتها المتشبث بالسنة عن رئيسها أبي بكر عبد الله بن علي الناصري.[4] وقد انضافت بهذا الاتصال عناصر لحياة البوجمعوي حيث ظل معتزا

3) توفي بسوس سنة 1274 هـ وتجمع البوجمعاوي بأستاذه الطريقة الناصرية. وقد أفرد الحسن التمكَدشتي والده أبا العباس هذا بترجمة وافية عنوانها «رسالة الأنوار» راجع **دليل مؤرخ المغرب الأقصى** (1 : 211) وفيه تنبيه على خطأ ضبط النسبة في فهرس الفهارس. راجع طبعة دار الغرب الإسلامي (1 : 265).

4) راجع **طلعة المشتري** للناصري **والإعلام** للمراكشي (8 : 328).

بالبُنَى الاجتماعية وأنماط الانتاج والذهنيات وأُسُسِ العلاقات الاجتماعية وكُلِّ الجوانب التي تهم الإنسان والمجتمع ثقافياً وسياسياً وفكرياً. حقيقي أن المؤرخين يحاولون كتابة الماضي بإحساساتهم وانشغالاتهم الحاضرة، مستعملين في ذلك مناهج في البحث ومعارف مختلفة ليصبح هذا التاريخ كُليّاً، ولكن هذا لا يمنعهم من الالتزام بالقدر الضروري من التجرد والموضوعية، لأن رسالتهم العلمية تهدف أساساً إلى البحث عن الحقيقة، وليس الهدف منها تقديم لوحات تاريخية ومجتمعية كما يتصورونها أو يريدون لها أن تكون.

وبما أن المعرفة التاريخية قد تطورت وتشعبت، واتسع حقل نشاط وعمل المؤرخ، منذ ما يزيد على نصف القرن، فإنه بات من الواجب والضروري تنسيق وتوحيد جهود الباحثين المغاربة، وخاصة الجامعيين منهم، داخل مجموعات للعمل يُعهَد لكل واحدة منها الانكبابُ على دراسة فترة من تاريخنا الوطني، إذا ما عقدنا العزم على الشروع في استنطاق واستغلال هذه الثروة الهائلة من الوثائق والمصنفات التي لا تزال ترقد في رفوف خزائننا. صحيح أن عدة عقبات وعراقل غير علمية تواجه الباحثين في الميدان التاريخي.

وفي هذا الصدد، وبما أن زمن سيطرة الحدث السياسي والعسكري قد ولّى منذ عشرات السنين، وبما أن المنهجيات والطرق العلمية الحديثة في استنطاق واستغلال الوثائق قد اثبتت نتائجُها الباهرة نجاعتَها وفعاليتَها، فجدير بنا ونحن في بداية الطريق أن نشجع الدراسات والأبحاث التاريخية التي تعالج وتطرح قضايا واشكاليات من شأنها أن تساعدنا على فهم ورسم المعالم البارزة لتاريخنا الوطني. آنذاك، سوف نكون قد ساهمنا بدورنا في الكتابة التاريخية الحديثة التي لا تهمل أية ظاهرة أو إشارة متعلقة بالإنسان المغربي، مهما كان وضعه الاجتماعي، ومكانته في المجتمع، وهي الطريقة التي اصطُلِحَ على تسميتها بكتابة التاريخ الشمُوليّ أو الكُلّيّ.

ودفن بالروضة الملاصقة لضريح الشيخ أبي العباس السبتي بإزاء السرجب الذي على يمين الداخل للقبة وذلك في 28 ربيع الثاني من عام ستة وثلاثمائة وألف[8] (فاتح يناير 1989م).

ومن الواضح أن حرارة إيمان البوجمعوي بالعلم والتعليم، وامتلاء أعماقه ببعض المعاني التي تشده إلى تجاوب خاص مع العالم المحيط به من العناصر التي جعلته يكثر من التأليف المرتبط بالتدريس، ومن غزارة ما شرح واختصر وعلق وحاذى ولخص، يتبين أنه منجذب إلى مضامين رؤاه الأولى، بعيداً عن ذلك النوع من مدرسي الفقه المتحذلقين أو المجترين الفاترين. ويمكن أن نقدم لائحة لا نظنها مستقصية بأسماء مصنفات البوجمعوي في مختلف العلوم.

مؤلفات البجمعــوي

1 ـ أجلى مساند علي الرحمان في أعلى أسانيد علي بن سليمان

هذا هو عنوان **فهرسته**. ذكر مضمون أبوابها ومصادرها باختصار صاحب **الإعلام** في ترجمة المؤلف. وذكرها صاحب **فهرس الفهارس** في ترتيب الكتب وقال إن فيها اضطرابا. وتتضمن في بابها الأول بعض عناصر ترجمة حياته.

توجد بخط المؤلف في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 157 ق. وهي النسخة التي أهداها ابن المؤلف أبو عبد الله بن علي لعبد الحي الكتاني، طبعت بمصر : المطبعة الوهبية عام 1298 في 63 ص.

2 ـ اختصار الذخيرة

الكتاب المختصر هو **ذخيرة المحتاج** في السيرة للشيخ المعطى بن الصالح الشرقي.

لا نجد ذكراً لهذا التأليف إلا في **تقاييد** عبد الحي الكتاني الذي وقف عليه في شكل أوراق مبعثرة في صندوق خشبي صغير عند القائد أبي شعيب الشاوي، بخط المؤلف.

3 ـ اختصار حاشية الرهوني (على مختصر خليل)

8) نفس المصدر صفحة 260، **وفهرس الفهارس** (1 : 176 و403).

ذكره الكتاني **في تقاييده**. وتوجد مخطوطة منه بخط المؤلف بخزانة الزاوية الناصرية بتمكَروت رقمها 784 في **الفهرس** الذي وضعه الأستاذ المنوني.

4 ـ أرجوزة في اصطلاح الحديث

نسخة خطية منها في مجموع بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1929د/11 من ص. 190 إلى ص 195.

5 ـ أرجوزة لامية في القراءات

بخزانة تمكَروت تحت رقم 3209 في **فهرس** الأستاذ المنوني. والمخطوط بخط المؤلف.

6 ـ أشهر الأنوار بشرح أزهر الأزهار

منظومة في علوم كالوضع والمقولات والصرف والنحو. ذكرها الكتاني في ما عده للمؤلف من مصنفات. وذكر له صاحب **معجم المطبوعات**، ص 528 : **عزة أشهر الأنوار بشرح منظومة أزهر الأزهار**، وذكر أنها مطبوعة بمصر عام 1298 هـ، في 167 ص.

7 ـ أصل العلم في حل السلَّم

بخزانة تمكَروت تحت رقم 3161 بخط المؤلف. وذكر الكتاني أن للمؤلف شروحا ثلاثة على السلم.

8 ـ أنجح الوتين في فتح المتين في أرجح الدين

مخطوط بخزانة تمكَروت تحت رقم 789، بخط المؤلف.

9 ـ الأنوار القيومية بشرح الأجرومية

ذكر الكتاني أن للمؤلف شروحاً ثلاثة على منظومة ابن أجروم. وقد حاول البجمعوي ضبط اسم صاحب المنظومة التي اختصرها فقال في الباب الحادي عشر من **فهرسته** : «وأما الأجرومية بفتح همز فضم جيم فشد راء بألف فميم، نسب لأجرام (بجيم مصرية بين سكون وضم وراء عليها شد وميم ساكنة) وهو الرجل الصالح بالبربرية، ومن ضبطه بغير ذلك فلعدم علمه بذلك اللسان».

10 ـ تحرير غريب ابن الأثير

مخطوط بخزانة تمكروت تحت رقم 668. به بتر. بخط المؤلف.

11 ـ التحفة المرضية

شرح منظومة **الحوض** لأوزال.

بخزانة تمكَروت تحت رقم 3074.

12 ـ تعليق على شرح خطبة الألفية لابن مالك

كذا ورد في **فهرس** خزانة تمكَروت تحت رقم 3141. بخط المؤلف.

13 ـ التوغيب والتوهيب في اختصار الترغيب والترهيب (للحافظ المنذري)

ذكره الكتاني. ومنه مخطوطة بخط المؤلف بخزانة تمكَروت تحت رقم 3030.

14 ـ التيجان (شرح المرشد المعين)

مخطوط بخزانة تمكَروت بخط المؤلف تحت رقم 2463، ونسخة أخرى تحت رقم 694 (مبتورة الطرفين).

15 ـ تيسير الفرقان وتفسير القرآن

وقف عليه صاحب **فهرس الفهارس** عند ولد المؤلف.

16 ـ جبر جناح الصالحين

منه جزء واحد بخط المؤلف في خزانة تمكَروت تحت رقم 809.

17 ـ جوامع الكلم الحسنة المنتصرة في لوامع حكم السنة المختصرة

كذا ذكره الكتاني، وفي **تقاييده** وردت كلمة «المسطرة» في محل «المنتصرة». وقال عنه : «رتب فيه أحاديث الجامع الصحيح على مراتبها : الصحيحة على حدة والحسان والضعاف على حدة»، على حسب ما وجده بنسخة وقف عليها البجمعوي في خزانة تمكَروت.

18 ـ الحلل الرياسية باستجلاء الرحلة العياشية

في مسائل من التصوف. طبع بمصر عام 1298 هـ. ذكره المراكشي في الإعلام عند ترجمة المؤلف.

19 ـ حلي نحور حور الجنان في حظائر الرحمان

في الأمداح النبوية. ذكره صاحب الإعلام. وقفت على نسخة مخطوطة منه في خزانه المرحوم أحمد نجيب الدمناتي. شارك بها في جائزة الحسن الثاني للمخطوطات.

20 ـ درجات مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود (حاشية)

المطبعة الوهبية بمصر عام 1298 في 238 ص.

21 - رفع الجناح الذي وضعه عمر على رقاب الأمة بالرماح

رسالة رد فيها على عمر الفوتي التجاني صاحب كتاب **رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم**. توجد بخط ولد المؤلف في مجموع بالخزانة العامة تحت رقم 157 ق.

22 - روح التوشيح على صحيح البخاري (حاشية)

طبعت بالمطبعة الوهبية عام 1298 في 238 ص.

23 - روضة القراء لور شهم في أحكام تجويدهم

في القراءات. وقف عليه عبد الحي الكتاني. وله لامية في الموضوع بتمكَروت تحت رقم 3074.

24 - الزين القاصم في حل تحفة ابن عاصم

ذكره الكتاني والمراكشي ورقمه بتمكَروت : 801.

25 - سنى الكبرا وغنى الفقرا

في الوعظ والتذكير، بخط المؤلف في خزانة تمكَروت تحت رقم 773.

26 - صرح الخليل في شرح الخليل

شرح مختصر الخليل، اعتمد فيه **شرح الدرديري** واختصره وصححه وفتح مغلقه. والدرديري شرح **الزرقاني**.

مخطوط بخزانة تمكروت تحت رقم 795. ومنه الجزآن الأول والثاني في خزانة ابن يوسف بمراكش من تحبيس السلطان المولى عبد الحفيظ تحت رقم 36ل على 1 ـ 2.

27 - عرف زهر الربى على المجتبى

تعليق على مختصر النسائي المسمى (المجتبى). طبع بالمطبعة الوهبية عام 1299 في 162 ص.

28 - فتح الأنوار الجلالية في شرح السملالية

مخطوط بخزانة تمكَروت تحت رقم 3075.

29 - فتح الله الونوسي في شرح صغرى السنوسي

ذكره الكتاني، ومنه مخطوط المؤلف بتمكَروت تحت رقم 834.

30 - الفرج في دفع الحرج

في الأدعية والأحزاب وما شابه ذلك. ذكره الكتاني الذي وقف عليه.

31 - الفيض المتفجّر في لقط درر ابن حجر

بخط المؤلف في خزانة تمكَروت تحت رقم 60.

32 - قصيدة في القِبلة

بخزانة تمكَروت تحت رقم 3134.

33 - كتاب في التصوف

بخزانة تمكَروت تحت رقم 3140

34 - لسان المحدث في أحسن به يحدث

ذكره الكتاني وقال : «جمع فيه مواد النهاية والقاموس» بخط المؤلف في تمكَروت تحت رقم 1289.

35 - محاذي المختصر

تمشى فيه على قول واحد. ذكره الكتاني.

36 - مقدمة العرفان في تفسير الفاتحة بجميع القرآن

ذكره الكتاني.

37 - مكرمات لباس التقوى في كرامات أبي العباس الغاية القصوى

في مناقب أبي العباس السبتي الشهير مدفنه بمراكش. وقف عليه الكتاني.

38 - منار سبل الترخيص في نظم كل درر التلخيص

وقف عليه الكتاني. يوجد بخط المؤلف في خزانة تمكَروت.

39 - منجزات جنان الشفا في معجزات جناب المصطفى حسبما اقتضته ظروف محمد الأنفعة واستنطقته حروفه الأربعة

مخطوط المؤلف بتمكَروت تحت رقم 2500 ونسخة مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1363 كتا.

40 - مواهب المالك في شرح ألفية ابن مالك

منه نسخة مخطوطة بخزانة ابن يوسف بمراكش تحت رقم 1/54 - 2س غير كاملة. وهي من تحبيس السلطان عبد الحفيظ على جامع المواسين.

وللمؤلف شروح أخرى على ألفية ابن مالك أشار إليها الكتاني والمراكشي، ومنها واحد بتمكَروت تحت رقم 3159.

41 - الموهبات المنانية في اختصار الحواشي البنانية

وهو اختصار حواشي الشيخ بناني على شرح مختصر خليل في الفقه.

42 - نجاة الموحدين في توحيد مبدع ووارث كل المكونين والمنقدين

شرح صغرى السنوسي.

بخزانة ابن يوسف بمراكش تحت رقم 731 من تحبيس مولاي عبد الحفيظ العلوي على ابن يوسف.

43 - النصيحة التامة للخليقة العامة

في الوعظ. طبعت بالمطبعة الوهبية بمصر عام 1299 هـ.

44 - نظم شرحه لجمع الجوامع

ذكره الكتاني.

45 - نفع قوت المغتذي على جامع الترمذي

شرح جامع الترمذي في الحديث

طبع بمصر. المطبعة الوهبية عام 1298 في 156 ص.

46 - نور مصباح الزجاجة على سنن ابن ماجة

حاشية على مصباح السيوطي (في الحديث). طبع بمصر. المطبعة الوهبية، عام 1299.

47 - وشي الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج

اختصر من ديباج السيوطي. طبع بمصر. المطبعة الوهبية عام 1298 هـ. في 284 ص.

□ □ □

وللبجمعوي شروح مختلفة لم نقف لها على عناوين خاصة ومنها :

48 - شرح جمع الجوامع

وقف عليه الكتاني

49 - شرح الخزرجية ومحاذيها

وقف عليه الكتاني

50 - شرح الزقاقية

وقف عليه الكتاني

51 - شرح قصيدة رائية في محاورات صوفية

بخط المؤلف في خزانة تمكروت تحت رقم 3139.

52 ـ شرح كتابه : محاذي المختصر

وقف عليه الكتاني في سفرين ضخمين.

53 ـ شرح المفردات اللغوية الواردة في ديوانه (المذكورة تحت رقم 19) بخط المؤلف في تمكروت تحت رقم 1293.

54 ـ شرح على الرسالة القيروانية

بخط المؤلف في تمكروت تحت رقم 3169.

55 ـ 56 ـ شرحان على ابن عاشر بالعربية

وقف عليهما الكتاني.

57 ـ 58 ـ شرحان على ابن عاشر بالبربرية

□ □ □

يتجلى من مضامين هذه المؤلفات أن واضعها فقيه محدث مؤرخ مفسر شاعر. فتحصيله للمنقول وضبطه يبعد به عن الشخصية العاطفية السطحية.[9] لكن عناصر أخرى تجعله متميزاً عن جمود النقوليين ويبوسة أفكارهم، ولاشك أن دوافعه الرمزية الأولى ورحلاته المشرقية قد عملت على صقل هذه الشخصية التواقة. ومن هذه العناصر المعبرة عن توقانه حرصه على طبع كتبه بمصر وحرصه على توزيعها على الناس حتى تعم الإفادة منها.

ومن العناصر الدالة على انخراط الرجل في ما يسمى اليوم بـ «هموم العصر» الرسالة الجريئة التي كتبها إلى آفاق الإسلام في المغرب والمشرق وبعثها داعيا إلى تنظيم مؤتمر لعلماء الإسلام لتدارس أربعة تآليف يأتي بكل واحد منها. ممثلو مذهب من المذاهب الأربعة تكون بمثابة «أوراق عمل» مستخلصة من أوراق أخرى بعد أن يختار منها ما يحدد طريقاً واضحة مبنية على علمي الشريعة والحقيقة فيتوضح بها السبيل لمن تحير في أمر الاقتداء والاتباع.

9) علما بأن الكتاني في **فهرس الفهارس** يحكم على ثبت البجمعوي بأن فيه تصحيفا كثيرا وأوهاما عديدة. (ا : 176).

كتب البوجمعوي رسالته من موقع الالتزام بالناصرية، وانطلاقاً من اقتناعه بأنها النموذج الأمثل للطريق الجامعة بين الشريعة والحقيقة لا على مستوى المغرب حيث ألف في محاورة بعض التجانيين[10] فحسب بل حتى على مستوى البلاد المشرقية التي كان مُلِمّاً بأحوالها.

كتب الرسالة عام 1282 هـ (1865 ـ 1866م). والنسخة المخطوطة التي اعتمدناها موجودة بالخزانة العامة بالرباط، وهي بخط نسخي جميل وعلى الصفحة المقابلة لصفحتها الأولى كتب المؤلف بخطه : براحة علماء فاس ومكنسة وما ولاهما...

يرى البوجمعوي أن المقصود من مشروعه الذي يسميه «حبالة» هو أن «ينبعث كل عالم أو يبعثه ملك بلده» فيؤلف غاية ما عنده من «المعارف الأحدية والعوارف الأحمدية»،[11] فإن اتفق أعلام كل مذهب على خلاصة ما عندهم بعثوه مع أعلمهم إلى حضرة من الحضرات كأحد الحرمين الشريفين أو مصر، وقد حدد زمنا لإنجاز هذا الآمر عندما قال : «والجواب أنتظره إثر مضي أربع سنين من ألف ومائتين واثنين وثمانين إن شاء الله تعالى، إذ بالسنة يصل الخبر للبلاد وبالسنتين التأليف وسنة لمقابلة أهل كل بلد ما جمع علماؤهم وأهل الولاية الباطنة وبالخامسة الحضور».

وقد نبه ملوكَ الإسلام إلى وجوب النفقة على من يتفرغ لهذا التأليف وحضور المؤتمر قائلا : «إذ غالب أحوال العلماء الفقر»، والنتيجة المرجوة من هذا السياق الذي لم يسبق إليه في نظر المؤلف هو اتفاق أهل المذاهب والطرق على من هو مستوف للشروط والحكم له بالأفضلية والإمامة.

ويرى المؤلف أن «أهل الإسلام بغاية الظمإ» إلى ما يكون عند هذا الإمام من المعرفتين. وهو مقتنع بأن نصب حبالته «يشبه التحدي» وبأن حصول الغاية

10) راجع مصنفه تحت رقم 21 أعلاه.

11) ما اصطلح عليه بعلوم الحقيقة وعلوم الشريعة.

منها «شبه المعجزة». وهو إلى جانب ذلك حريص على أن يبين أن باعثه ليس هو الشك أو الجهل ولا ينتظر أن تجتمع المذاهب أو الطرق فتصير واحدة، ولا يتصور أن يصير عالم عارف قطعي الأفضلية، بل باعثه أن يظهر له من يأخذ عنه «إذ اشتبه عليه أهل الوقت بكثرة البدائع».

إن قضية المؤلف الشخصية، أي أزمته الروحية بعد وفاة أستاذه أبي بكر الناصري في نفس عام كتب الرسالة، هي قضية العصر عامة. إذ لا يكفي بعدها الفردي ولا عناصر الترجمة المذكورة لتفسير بواعث مبادرة البوجمعوي. بل لابد من أن تضاف إليها عناصر أخرى.

أ - السجال القائم بين أنصار بعض الطرق في ذلك الظرف.

ب - يظهر أن المؤلف يطرح قضية المشيخة الموحدة كإمكان تنتفي به البدع كما يراها عند غيره أكثر مما يطرحها كضرورة تأسيسية لها علاقة بفكرة مجمعية غريبة.

ج - إن اقتراح أسلوب الكتابة في ما سماه بالمعرفتين صادر عن تصوره «للمعرفة الأحدية» في اصطلاحه أي الباطنية عند غيره، ومناف للسرية التي تربط عادة نقل هذه المعرفة بطرق غير حرفية.

د - إذا كان تصوره لاتحاد المذاهب والطرق في صورها الصافية صادراً عن تربيته السنية في إطار الناصرية فإنه يلتقي في هذا التصور مع كبار أهل العرفان الصوفي الذين عبروا دوما عن ارتفاعهم فوق المذاهب وعن ضرورة الحياد إزاء خلافاتها.

هـ - يلح البوجمعوي على استنكار التهارج والتهارش وعلى ضرورة مجانبة الإعناف والتمسك بالإنصاف.

و - لاشك في أن فكر البوجمعوي تشحذ بالرحلة، ولا يستبعد أن يكون احتكاكه بعلماء المشرق قد أوقفه على جوانب تنظيمية في حياتهم لا تتوفر في المغرب.

ز ـ لا يستبعد أن تكون لأزمته الشخصية خلفية أخرى في الأزمة الوطنية المغربية القائمة آنذاك. فقد دشنت إسبانيا أعوام الستين بغزو مدينة تطوان واحتلالها إلى أن قبل المغرب أداء غرامة حربية باهظة أفرغت خزائن دولته ورهنت جزءا مهما من مداخيل تجارته الخارجية لمدة طويلة. فلابد أن يكون الضمير الإسلامي قد اهتز لعواقب هذه الفاجعة وبحث، كدأبه، عن أسباب ضعف المسلمين في تشتت آرائهم.

□ □ □

إن عناصر حياة البوجمعوي والمعطيات المعبر عنها في رسالته يمكن أن تكون أساسا لمشروع أفكار أولية في دراسة عامة تستكشف جوانب مما سمي بـ «عالم العلماء»[12] أي الخصائص الفكرية والخلقية والسلوكية المرتبطة ضرورة بـ «طبقة» الفقهاء على الأقل بالمعنى الذي تتضمنه الكلمة في عبارة «كتب الطبقات».

إن الدارسين المتنبهين إلى أهمية البحث في هذا الاتجاه يلاحظون قلة العناية باستكشاف «عالم العلماء» ولا سيما من زاوية استعمال مناهج العلوم الإنسانية. ذلك أن تحليل المعطيات البيوغرافية التي تكون جزءاً مهماً من كتب التراث كفيل بإعطاء صورة تصنيفية وإضاءة جوانب من التاريخ الاجتماعي باعتبار أن فئة الفقهاء متفاعلة مع بيئتها على الدوام.

□ □ □

12) أشير هنا إلى عنوان كتاب **Dominique URVOY** عن علماء الأندلس.

ويمكن أن نجازف بإثارة نقط تتعلق بهذه الملامح من خلال حياة البوجمعوي ومضمون رسالته :

- □ **نمط ثقافي :** يتجلى بدراسة تتطلب كثيراً من الدراية قصد وضع الفقيه في مكانه من الدراسات الدينية واللغوية أي في سلسلة السند العلمي.
- □ **عالم رمزي :** يتحدد بموقف الفقيه من التصوف على الخصوص ومدى استمداده من الرؤى ذات الدلالات المختلفة.
- □ **نموذج خلقي :** حاولوا صياغته بوضع كتب ورسائل في «أخلاق العلماء»،[13] واستمر الجدل في كثير من جوانبه ولا سيما قضية العمل في الخطط والتعامل مع الحكام الخ.
- □ **أفق مجالي :** فهناك علماء بلدانهم وهنالك فقهاء مناطق واسعة أو رجال لهم شهرة في أفق الإسلام. وكلهم قبلوا التجزئة السياسية دون أن يسد هذا الأمر الواقع أفقهم الإسلامي الواسع.[14]
- □ **نمط فكري :** يتحدد بنصيب الرواية ونصيب الدراية في تكوين الفقيه، ومدى التصرف في المنطق الذي حكم الاستدلالات والاستنباطات ولا سيما ما يهم منها الحساسية بمشاكل الواقع أي المصلحة وهذه الحساسية هي التي تميز بعض الفقهاء الذين نشعر في كتاباتهم بزمن محدد أي بالتاريخ.

هذه رؤوس أقلام القصد منها إثارة بحث رصين حول فئة مهمة في الماضي وفي الحاضر، ولا ضرورة لتقرير فعالية ما لمثل هذا المشروع سواء على مستوى الوعي التاريخي أو تحديد المصطلحات أو فهم التصورات المتضاربة في حياتنا اليومية.

13) مثلما فعل الإمام أبو بكر محمد بن الحسين الآجري المتوفي سنة ستين وثلاثمائة.

14) يلاحظ بهذا الصدد أن البجمعوي خص سلطان المغرب بتحية في آخر رسالته.

ملحق

رسالة علي بن سليمان الدمناتي صهر الأستاذ أبي بكر الناصري لعلماء الآفاق ومشايخهم وملوكهم ليؤلفوا في عدم تفضيل مذهب أو طريق. براحة علماء فاس ومكنسه وما ولاهما خصوصا من رُجئت ولايته أو ادعيت تصريحا منه أو من أصحابه غفر الله لنا كل موحد

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي جعل معرفته ومعرفة حبيبه ﷺ دليلا على معرفة الأوليا. إذ لا يُرضخ منها للأطغيا. والصلاة والسلام على سيدنا محمد نور الأصفياء وعلى آل وأصحاب وأتباع سيدنا محمد إمام الأنبياء. بتعاقب كل ما تعاقب على الإيجاد والإعدام. اللهم قدرتك وإرادتك. أما بعد فمن صهر الناصري البحر. الغوث النير البدر. ملك الظاهر والباطن. سيد الظاعن والقاطن. الأستاذ مولانا أبي بكر أعني بالصهر الفقير علي بن سليمان الدمنتي البجمعوي عبيدك اللهم اغفر له ولكل موحد خصوصا أمته صلى الله عليه بئاله وسلم.

إلى يعاسيب الأنام بهذا الدهر. كعوب ينابيب الأمر. رممة الأبنية الواهية. علماء وملوك الأرض الإسلامية. وأئمة الإسلام. وأنوف وأزمة الأنام. أياقرؤا منها. أعم سلام الله بأتم روادفه وأعمها. يعم الأحوال كلها. بالنصر والظفر. ضد كل من جاور أحدكم. من الأعداء وأهل الكفر.

هذا وإن المذاهب الأربعة وطرق الأولياء التي لا تحصى أنواعها كثرة كالشاذلية. كل أهل طريق وأهل مذهب يزعمون أنهم الأهل بالأفضلية والأولى بالتقديم على من خالفهم وباينهم. فكثرت بذلك دعاويهم وانتشرت به فتاويهم. قدما وحادثا. فلم يدر لأجل ذلك التهاتر والتهارج من كان محقا أو عابثا. إذ تلوثت ظواهر المقتدى بهم المزعوم تقديمهم بالبدائع كالأدخنة شرابا. والشيم وغير ذلك مما يكون لمرايا القلوب سوادا وسرابا. فتفرقت بذلك الأقوال. وتمزقت هنالك الأحوال. حتى إنه يقع من فقهاء تلك المذاهب والطرق التساب بعضهم لبعض إذ كل استند إلى إشارات بدية وتلويحات خفية. فتطاولت علماء كل ينتصرون لما هم عليه بالنقول. حتى إني رأيت ببعض الكتب أن فلانا نسيت اسمه ألف بمناقب مالك

وأفضلية مذهبه مائة سفر فغرقه بعض الشافعية غيرة على مذهبه فكان عاقبة هذا البعض أن غرق بالفرات جزاء منه تعالى لفعله. فضلت عن الوصول العقول. إذ تصدت برزايا الخطايا. فخلأت دون المراد المطايا. فحرنا في الرشد. وأدرنا عن القصد. فطال جولاننا عن هذا المعنى. فلم ينتج لنا إلا العنا مع اتفاق أهل الحق على حقية كل المذاهب الأربعة. وحقية كل طرق الأولياء ما لم يظهر بها الابتداع. وسوء الاتباع. لسيد الإشفاع. صلى الله عليه بئاله وسلم.

فيالله تعالى ثم يالرسول الله صلى الله عليك بئالك وسلم ثم يالأولياء الله تعالى رضي الله عنكم ثم ياللعلماء لازلتم دواء ثم يا للملوك نصركم الله وأصلحكم. ووفقنا جميعا وإياكم لكمال الامتثال والاجتناب. وأعاننا عليه طرا إذ أنتم بالأرض قادة الله وظلاله. وقوام الحق عند انتباده وجلاله. لاستخراج هذه الحكمة إذ ضلت. فيجب على كل حكيم البحث عنها إلى استبيان أينما ولت. فيحوزها جلت كانت أو قلت. إذ طلبها دأبه. وإلا نزل مذهبه.

فنبغي من الله ثم منكم أن تنصبوا لها هذه الحبالة. وتستدلوا عنها بهذه الدلالة. لعل أن يتعين لنا نحوها. ويتبين لنا جوها. فنميل لها إن رغا بوها. وتلك الحبالة أن ينبعث كل عالم أو يبعثه ملك بلده مع انبعاث أهل الهمم الصافية. ممن ادعيت ولايته. تصريحا منه أو من أصحابه. أو اعتقادا بلا تصريح. أن يؤلف كل واحد غاية ما عنده من المعارف الأحدية. والعوارف الأحمدية. بلا إطلاق في متاني المعاني. ولا إغراق في حقيقة كتآليف الإمام الحاتمي كالفتوحات والإمام الجيلي كالإنسان الكامل ولا إطلاق كتآليف حجة الإسلام أبي حامد بنحو الإحياء رضي الله عنا جميع الموحدين. ولا وقوف على ظواهر العلوم الرسمية. بل يقتصد بينهما بلا تفريط ولا إفراط بكل مع سوق أوعية المعاني. في أسلوب مرقق وتأليف مدقق. وتبويب محقق. وتفصيل وتحصيل موفق. بلا اشتغال بما عليه مذاهب أهل الكلام والجدل. بل ذلك كله بسلك ما عليه العارفون وجرى به عندهم العمل. من النزاع إلى آي كتابية. وحكم سنية. إلا ما قل منها إن دعت له الضرورة. وحاصله كما مر أن يكون في أسلوب عجيب. وترتيب غريب. يشهد غير أسباب الإعناف والإتلاف. بل أرباب الإنصاف والالطاف.

إنه لم يسبق لنحو هذا السياق. وإنه منة أمتنها تعالى على من أبداها على يديه بلا حول وصداق. فأفاد المألوف وابتدع. وجاد بالمعروف واصطنع. بيد أنه لا محيص له عن نهج السلف

إلا في إجادة التقرير. وإفادة التحرير. وحسن بيان التصرف عند أهل التصوف والتعرف. وإن حار في البيدا. أو في الحفر أكدى. وجب الإقرار بالعجز والتوقف.

وأول ما يجب على كل عالم سرح جناحه ببساتين هذه المعارف المذكورة أن يخلص عمله له تعالى قاصدا بذلك بيان الحق لعباده تعالى ليكونوا أكمل البصائر في جماله تعالى وجلاله. وكمال حبيبه صلى الله عليه بآله وسلم وتمام فعاله. دون قصد المباهاة بكلامه على تقدير أحسنية نظامه. مع كونه لا يدري عاقبته بمقابلته لتصانيف علماء الدين. بل هو بالعدوة الدنيا أو بالقصوى فيكون له أجران إن أصاب وأجر إن لم يصب. إذ هو مجتهد في أعظم منافع الإسلام وإلا خسر الدنيا والأخرى. بالحالين إن كانت الأخرى. بربنا تعالى عدنا. بكل عدله في الدارين إنه عفو غفور.

ومن ليس بأهل للكتابة ممن ادعيت ولايته فليمل على غيره وليكتب ذلك الغير غاية ما عند هذا الولي الأمي. وليأمر كل ملك الموصوف بما ذكر من رعيته أن يجد كل الجد في تحصيل ما وصف. وبعد تحصيل كل ما عنده فليجتمع أهل كل مذهب من المذاهب الأربعة على حدته بحيث لا يدري أهل كل مذهب بسيرة غيرهم فينتهجها ويدعيها لنفسه كفرانا للنعمة لكن يكون اجتماع كل بلا إعناف بل بالطاف وإنصاف. فيصفحوا كل ما جمعوا من أعلامهم إلى أن يتفقوا على أن التأليف المستوفي للشروط المذكورة الأولى أن يوجه لحضرة أعلام المذاهب تأليف فلان. وإن لم يتفق تأليف مستقل من فرد بالمذهب ضم كلام أعلامه بعضه لبعض إلى أن يحصل ما به الكفاية. ومن استقل تأليفه بالمعرفتين واستحسن شيئا من تأليف غيره إذ يوجد بالنهر مالا بالبحر وبالقفر ما لا بالقصر فلا بأس أن يلحقه بمظانه بشرط عزوه لما نقل منه.

والمراد بهذا كله أن تنتج لنا هذه الحبالة من أعلام الدين أربعة تآليف : تأليف من أعلام الحنفية. وآخر من أعلام الحنابلة. وآخر من أعلام الشافعية. وآخر من أعلام المالكية. ولا غرو أن الطرق وإن تكاثرت لا تخرج عن المذاهب الأربعة وما خرج عنها نبذناه.

فإن اتفق أعلام كل مذهب على ما ذكر بعثوه مع أعلمهم إلى حضرة من الحضرات كأحد الحرمين الشريفين أو مصر. ونفقة كل عالم اشتغل بإبراز هذه الضالة على من في ولايته من الملوك. إذ غالب أحوال العلماء الفقر. وإن تهيأوا. لأن الحالين العلم والفقر ورثوهما عن مؤروثهم البني صلى الله عليه بآله وسلم. إذ ربما أشغل من توجه لذلك وإن متوكلا معاش أولاده عن تحصيل ما ذكر فنبهنا الملوك عن ذلك لينتبهوا.

وحيث اجتمع هؤلاء الأعلام من كل المذاهب على ما تحصل يكون اجتماعهم بإنصاف لا إعناف كما مر. فإن صفحوا التآليف الأربعة المحصلة بهذه الحبالة حق لهم أن يقولوا حمدا لله وشكرا وقد أفلح اليوم من استعلى. إذ هم بهذا السياق لهذه الغاية بمرضاة الحق. لا فخرا وبطرا كسحرة فرعون إذ هم بمرضاة أسوأ الخلق. وأيضا قالوها بطرا ومرحا بمعرفة الشر والسحر. ونحن قلناها سرورا وفرحا. بمعرفة رب العالمين تعالى. وإمام الخير والشكر صلى الله عليه بآله وسلم. فصار بين الغايتين بون أعظم مما بين الضب ونون. فبعد تصفيحهم ما ذكر من الأربع فما اتفقوا أنه المستوفي للشروط الأولى بالائتمام والتقديم فأي مذهب أو طريق استنشقنا منه رائحة هذا الزهر وبزغ من نحوه هذا البدر. وتشخص من أفقه هذا الصدر. حكمنا له بالأفضلية على ما سواه إنصافا بالحال والمقال. إذ الحق أحق أن يقال. والمجادل بالحق يحق عليه الدوران إليه أينما اتفق. وحكمنا أن إمام هذا المذهب إمام الأئمة. وأن إمام ذلك الطريق كالشاذلية. وأي نوع من أنواعها كان منها كالناصري بالمغرب هو أفضل وأكمل الهمة مع كمال الاعتقاد أن الكل اشتركوا بالفضل وحكمنا بإلقائنا إلى أولوية مذهبه وطريقه السلاح. وبذلنا في الرحيل لاستفادة واقتباس أنواره الأنفس والأرواح. كان بالمشارق أو بالمغارب. أو بالشمائل أو الجنائب. إذ هذه الفريدة العظمى. واليتيمة المثلى. البازغة من جناب هذا العالم. كرامة له بنفسه أنه أصح الاعتقاد بإمامة شريعة وإمامة حقيقة وكرامة لإماميه أنهما أصح الاقتداء بنور المشرقين والمغربين وإمام الدارين والمكانين. وصلى الله عليه بآله وسلم. ومعجزة له صلى الله عليه بآله وسلم. خارقة الستور. إذ هي بآخر الأعصار والدهور. فصارت بهذا كرامة لأهل الإسلام طرا. خصوصا أولياءه وعلماءه جهرا. وملوكه وصلحاءه سرا. فيجب بها على المنصف منهم الناصح المقتدي بالسلف الصالح. سوق نفسه وأحبته إليه والذوق مما أودع الله لديه. واستنشاق ريح ما أظهر الله عليه. قرت نفسه لذلك أوفرت. وقليل ما هم. إذ المعرفتان الظاهرتان من نهاه. هما تطلب مدار فلك الإسلام بمذاهبه كلها لا يختص بهما أحد المذاهب أو أحد الطرق دون غيرهم. فيخص الفحص عليهما. والفخر بهذا العالم الطالعتان من خلده مذهبا دون غيره بل هو منة على كل مومن بعصره فما بعد إلى انقراضهم بالريح من أي مذهب وأي طريق كان. إذ المعرفتان كل فرد ذكره وغيره من أهل الإسلام بغاية الظمأ منهما. وإن بلغ ما بلغ. بل بالتفاوت بهما تتفاوت الدرجات دنيا وأخرى. فوجب الفحص والسوق المذكوران على الكل وحصل الفخر للكل عاميا كان أو خاصيا والحمد لله رب العالمين.

وأيضا نصب الحبالة المذكورة يشبه التحدي. وحصول هذه الضالة شبه المعجزة. والسوق المذكور مقتضى المعجزة. فوجب الإنصاف دون الإعناف. إذ الأفضلية المدعاة لما عدا مذهبه وطريقه بطلت دعاويها. وتعطلت فتاويها. لكشف الغيب على ما أضر وما علينا قد استتر. فما الدعوى بعد إلا الضلال. وما الفتوى إثر ما ذكر إلا الخبال والخير كله لا محالة بالائتلاف والإنصاف. والشر كله بالخلاف والإعناف. والله تعالى نسأل كل المرضاة. فهو الرب اللطيف العفو الرؤوف. بيده تعالى كل شيء.

وليس الباعث مؤلف السؤال المزبور اسمه بصدره كونه شاكا أو جاهلا لكلتا المعرفتين. أو إحداهما أو أن تجتمع المذاهب الأربعة أو الطرق الكثيرة فتصير واحدة بانتقال كل إلى المذهب أو الطريق الذي ذلك العالم منها. كيف مع قوله تعالى : **كل حزب بما لديهم فرحون**. أو يصير ظهور ذلك العالم العارف بأي مذهب أو طريق قطعي الأفضلية كمقتضى المشبه به المعجزة بحيث لا يجوز ترجيح المقلد مقلده كما ذلك هو المشروع. إذ كل هذا شبه المحال الممنوع. بل باعثه عليه أن يظهر له من يأخذ عنه المستوفي للشروط التي زبرها أهل العلم بكتبهم إذ اشتبه عليه أهل الوقت بكثرة البدائع كما سمعت أولا. فإن ظهر بشرطه أخذنا عنه بأي طريق وأي مذهب كان مع اختيارنا في الانتقال لمذهبه أو طريقه.

فيا حبذا هذه الحبالة إذ ميزت لنا أشياء منها المعرفتان اللتان هما ضالة كمال الإيمان من أهل كل المذاهب الأربعة بطرقهم الكثيرة وشمس الكل وغرضهم وشفاء الكل من مرضهم وما هو أعلى من كل عرضهم القائل تعالى بنحوها : **لمثل هذا فليعمل العاملون**. بل هما قلوب الأنبياء ولباس الأولياء وتاج الملوك العارفين. وحرمان الشياطين وحزبهم الأطغيا. وأفضلية المذهب بالشريعة وأفضليته بالحقيقة. والعالم المنبغي الاقتداء بأقواله وأفعاله فيها. وفي أحواله بالطريقة. إذ به يتباهى المقر بالعصر والصدر بالأزر. وخصوصا ملوك العصر. وأولاهم به بعد العموم من أبداه تعالى له بالمقر. إذ شأن الملوك الفخر. وأهداهم بأن له على الفخر الأجر. من نوى به لله تعالى الشكر على تفجير قواميس هاتين المعرفتين في زمانه من هذا الينبوع. ببركة نير الدارين الذي هو بهما سيد الكل والإمام المتبوع. صلى الله عليه بآله وسلم.

ولهذا فالله تعالى نسأل كل الموحدين أن يولي من أعان على نصبها وطرد الصيد إليها من الملوك وكل من له التصدير نحو الوزراء وولاة القضاء غاية درجات الأجر. ويحط عنه كل ما اقترفه من الوزر. إنه تعالى ذو العفو والحمد والجود والشكر.

وانتخبنا المعرفتين المذكورتين حبة في استيقاع الصيد بها. إذ ما سواها من الخوارق كالطيران والمشي على الماء والهواء والطي والصبر على الجوع نحو الشهرين وإحياء الموتى يشترك به مع أهل الحبالة بعض أهل الضلالة من الجن كالشيطان الأغوى والإنس كالدجال الأهوى. إذ كلاهما أوتي نحو ما ذكر من الخوارق وأغرب. قضاء منه تعالى لمراد أراده بخلقه سبحانه ما لحكمه من معقب.

ولم نجعلها أيضا نصر الدين بتآليف ظواهر الرسوم إذ جاء عنه صلى الله عليه بآله وسلم أنه قال أو كما قال : أخوف ما أخاف على أمتي عالم اللسان. وقد بلغني عن بعض من له مخالطة بالنصارى ما يصدق قوله صلى الله عليه بآله وسلم أنه رأى كتبا بأيديهم معربة مشحونة بقوانين المعقول منطقا وغيره كالأصول يحتجون بها في تلك الكتب على صحة دين النصارى مع نص الكتاب والسنة على فساده وإجماع أهل الحق على ذلك. بل مفاسد الدين كلها ما وقع أكثرها إلا من علماء اللسان والبنان لا من علماء الجنان والعرفان. ولا جعلناها قهر الكفرة قولا وفعلا لما ذكر. إذ صح أنه تعالى يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر. فتعسر تمييز أهل الجلالة بنحو ما ذكر لأخذ حقه منه المحصل المحق والمبطل الممحق بخلاف المعرفتين المذكورتين فإنه تعالى خص بهما الأولياء دون الأغوياء. إذ كل ما ذكر غيرهما لا يعبأ به في كمال الإيمان بلا انضمام المعرفتين إليه. بخلاف خصوصها فإنه كاف بلا ضميمة شيء من ذلك. إذ هما إلا بريز. والكنز العزيز. والدر المصون. والاكسير المتين. بل هما الأمر المرغوب والسر الموهوب. فكان معيارهما أبين ومقدارهما أزين.

والجواب انتظره إثر مضي أربع سنين من ألف ومائتين واثنين وثمانين إن شاء الله تعالى. إذ بالسنة يصل الخبر للبلاد. وبالسنتين التأليف. وسنة لمقابلة أهل كل بلد ما جمع علماؤهم وأهل الولاية الباطنة. وبالخامسة الحضور إن شاء الله تعالى.

لكن لا يتوهم متوهم أني أريد جواب إشارة مرجزا. بل جواب إفادة مطنبا معجزا. أقله عشرون كراسا. إذ ذاك أقل ما تنشرح به المعرفتان انشراحا شافيا وتتضحان به اتضاحا كافيا. وإلا فهو مرقوص الرقبة دون وصول أول العقبة.

خاتمة. هذا شرط الجواب بحسب المشرق والمغرب ويزاد في جواب أهل المغرب أن يكون من أوله إلى آخره مضمنا موضحا بل بالتأمل مبينا مصرحا بمدح أمير المؤمنين السلطان نجل السلطان إلى هلم جرا. وسر حزبه الصادقين. السالك ملكنا المؤيد. إكسير الموقنين.

البرهان. عزل الشيطان. على من أم كفرا. وضد حزبه المارقين. ذلك سيدنا محمد. لازال لكل الفضل نحو السلطانة أهلا. وعن كل العدل نحو الشيطانة عزلا.

ولا جرم أن نحو هذه الخاتمة عند المدعين مما يستغرب فيستكرب. وعند المستمعين مما يستقرب فيستعرب. ولخصوصها بأهل المغرب لم نكتبها بالنسخ التي فرقتها لأقطار المشرق. انتهى وكفى. وسلام على عباده الذين اصطفى. والحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأصحابه وأتباعه ما مر القدر على كل من بر وفجر وبكل أحوال الدنيا والآخرة ربنا المستعان. وعليه التكلان.

عبد المجيد القدوري

ابن أبي محلي
نموذجُ الفَقِيه الثائِر علَى الوضْعِية والمُنَادِي بالْوحْدَة

(967 ـ 1022 هـ/1560 ـ 1613م)

قد يطرح السؤال : لماذا هذا الموضوع ؟ وما حاجتنا إلى دراسة شخصية هذا الفقيه ؟[1] وما هي أبعاد ثورتـه في مطلع القرن 17م ؟ مـاذا نقصـد بـالنموذج وأي نموذج مثل ابن أبي محلي ؟

نود في البداية تسجيل الملاحظات التاليـة : أولا، يـدور النقـاش اليوم، وفي مجـالات مختلفـة حول مفهوم النموذج، نموذج الاقتصـاد العربي/الإسلامي، نمـوذج الشخصية الذاتية أو الثقافية العربية/الإسلامية. ثانيا، إننـا ونحن نطمح أو نسعى إلى بلورة هذا النموذج، نلجأ وبـاستمرار، إمـا عن وعي وإمـا عن غير وعي، إلى مرجع ما : منا من يبحث عنه في الزمان الأصلي ومنا من يجـده في/وعنـد الغرب الـذي أصبح يفرض نموذجه على الإنسـانيـة لأنـه سيطر على المبـادرة التـاريخيـة وفرض نفسه كمبدع وحيد للقيم وكمرجع تاريخي في العلوم والتقنيات[2].

في إطـار المرجعيـة الحتميـة والهيمنـة المفروضـة مـا المطلوب من البـاحث العربي ؟ كيف يستطيع أن يستوعب سمـك ومقومـات الحضـارة التي ينتمي إليهـا،

1) هو أحمد بن عبد الله بن محمد بن القاضي المعروف بابن أبي محلي 967 هـ / 1560 ـ 1022 هـ / 1613.

2) بالرغم من الاختلاف الظاهري بين الإسلام كمفهوم ديني، والغرب كمفهوم جغرافي، وإن كانت المقـارنـة صعبـة إلا أنها محتملة لأن العالمين يطرحان نفسهما كمرجعين كونين وإن اختلفا في الهدف والاستراتيجيا.

ليتمكن من النفوذ إلى منطقها الداخلي دون السقوط في منظومة أو نسق التمجيد الذي قد يكون ميتا ومميتا. هل هذا يعني الانغلاق وعدم الاهتمام بالآخر أي بالغرب ؟ وهل نستطيع ذلك ؟ فالغرب هذا الآخر حاضر فينا. علينا إذن دراسة وفهم الغرب والعمل على الاستفادة من مناهجه دون إغفال الرد على مواقفه[3]. تكمن المغامرة في مقارنة بنيات مختلفة الشيء الذي يؤدي إلى صياغة وطرح أسئلةٍ قد تكون موحية بالإعجاز[4].

لماذا وكيف نتحدث عن ابن أبي محلي النموذج ؟ هل هو قائد سياسي أم مجاهد أم مؤسس لزاوية أم مجرد رجل دين ؟ يبدو أنه كان على وعي بمسؤوليات الفقيه العالم لذا نراه يحدد مسؤوليات من سماهم بأولي الأمر في المجتمع وهم ثلاثة في رأيه : «الأمراء العادلون، العلماء الراسخون، والأولياء العارفون في الإسلام والإيمان والإحسان. وكل واحد منهم صاحب أمر في فنه، وإليه يرجع فيه». حاول ابن أبي محلي جمع هذه الاختصاصات كلها حيث قال : «نعم إن اجتمعت ثلاثهما في شخص واحد، ارتفع الخلاف ووقع الاختلاف بالإجماع»[5].

ما هي أبعاد ثورة ابن أبي محلي ؟ نهدف من دراسة هذه الشخصية الغريبة تحقيق غايتين : الأولى تكمن في مقاربة مرحلة نعتبرها أساسية لفهم التجاوز وتحديد مفهوم الفراغ الذي سيحصل في مراحل لاحقة. كان ابن أبي محلي معاصرا لجليلو ولديكارت ومع ذلك فإن المرحلة التي عرفت بوادر بلورة رجل النهضة

3) تندرج مواقف المثقفين الغربيين ضمن اتجاهين أساسيين : اتجاهٌ سلبي، حاول دوما ربط الإنسانية بالحضارة اليهودية / المسيحية وبنمط الإنتاج الرأسمالي ما عدا ذلك فهو في رأيه «غريب» « Etranger» حتى لا نقول «همجي» « Barbare » ثم اتجاه متنور نجده عند بعض المستشرقين Jacques Berque مثلا. نصب أصحاب هذا الاتجاه أنفسهم كمدافعين، بنوع من الأبوية، عن الحضارة العربية / الإسلامية.

4) طرح عبد الله العروي هذا النوع من الأسئلة كمثل على ذلك، تساؤلاته حول الأسباب التي عرقلت النمو العربي على عكس الغرب للمزيد يمكن الرجوع لكتابه : **العرب والفكر التاريخي** - دار الحقيقة. بيروت. 1973. ص 49 هامش 7.

5) ابن أبي محلي، السلسبيل، مخطوط خ.ع.ك 509 ورقة 300.

الحديث في الضفة الشمالية للبحر الأبيض المتوسط، نؤكد بأنها لازالت مهملة من طرف الباحثين : فما هي الدوافع والعوامل التي وقفت وتقف من وراء ذلك ؟ هل يجب الاستمرار في اعتبار حملة بونبارت على مصر سنة 1798، ونزول الجيش الفرنسي الجزائر سنة 1830 بمثابة الصدمة التي هزت وهدمت كيان جميع الأركان العربية ؟ ألا يخفي هذا الموقف إرادة تهميش البحث عن حقيقة وعمق الأزمة ؟ ألا يعبر عن نية إغفال العوامل الداخلية في الأزمة ؟ ألا يهدف هذا الموقف، إما عن وعي وإما عن غير وعي، إلى تهميش محاولات الاحتجاج الداخلي ضد البنيات المحافظة ؟ ألا يمكن أن نرى في هذه المحاولات الاحتجاجية بداية الشعور بتجاوز الضفة الشمالية لنا ؟ كما نهدف بالمحاولة من جهة ثانية، تتبع خطوات الشعور «بالقلق» لدى الجميع، لاسيما النخبة سنحاول أن نتخذ من «صرخة» أو «صيحة» هذا الفقيه نموذجاً لهذا الاحتجاج. إنها «صيحة» من الداخل على ذوي الأمر، الأمراء، وعلى الاستعمار. سنحاول الحفر داخل الضمائر العربية/الإسلامية من أجل رصد ومقاربة الانكسار المضاعف.

▫ ابن أبي محلي نموذج الفقيه القلق في مجتمع

قَلق وظرفية متأزمة تميز ابن أبي محلي بالعنف وبالخصام في طبعه. نلمس ذلك بوضوح عند دراسة مؤلفاته. لنقف عند بعض عناوين كتبه[6].

- **إصليت الخربت بقطع بلعوم العفريت النفريت** (الساورة شوال 1016 هـ.. سنشير إليه فيما بعد، **إصليت**).
- **منجنيق الصخور لهدم بناء شيخ الغرور ورأس الفجور** (الساورة ربيع الثاني 1017 هـ.. **منجنيق**).
- **السيف البارق مع السهم الراشق** (جمادى الأولى 1017 هـ.. **السيف**).

6) لازالت كل مؤلفاته مخطوطة. يزيد عدد أوراقها على الألف تقريبا...

- **سم ساعة في تقطيع أمعاء مفارق الجماعة** (الساورة 1017 هـ سم ساعة).
- **مهراس رؤوس الجهلة المبتدعة، ومدارس نفوس السفلة المنخدعة** (الساورة 1018 هـ.. **مهراس**).
- **تهييج الأسد ؟**

من خلال قراءة سريعة لهذه العناوين يمكن استخلاص الطابع العنيف المبني على الرغبة في السجال. استعمل ابن أبي محلي، وبكثرة الأدوات المدمرة، الأدوات الحربية (السيف، المنجنيق، المهراس) مع العلم أن معاصريه أعطوا عناوين هادئة[7].

لقلق ابن أبي محلي جذور في واقعه المتأزم : تأزم إيكولوجي أولا. لقد نشأ وعاصر اندثار ما سماه «جنة الأمصار» سجلماسة. عرفت هذه **الأخيرة** ومعها المنطقة كلها جفافا لم يعهد مثله من قبل. لا سيما وأن القحط قد توالى عليها لمدة طويلة مما أدى إلى تغوير مائها وفي هذا الصدد كتب ابن أبي محلي يقول :

«كتب إلي في هذه السنة... أخ لي في الله صالح فقيه من درعة يشكو ما الناس فيه من شدة القحط وتواليه على الناس...

والأمر لم يزل حتى الآن في تلك الناحية وغيرها. فلقد يبس وادي درعة ومات من نخله بعضه أو جله»[8].

إن القحط وتواليه على المنطقة أدى إلى دمار واندثار القصور والدشور حتى «فر الناس يمينا وشمالا» وكانت عائلة ابن أبي محلي من بين من هاجر عن المنطقة وقد اعتبر تغوير الماء سببا في فقدان سجلماسة حين قال :

«منذ غار (ماؤها) ذهب رونق سجلماسة وانطفأ نورها»[9].

7) نذكر على سبيل المثال : أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**.
أحمد بن القاضي، **درة الحجال في أخبار الرجال**.
التمجروتي، **النفحة المسكية في السفارة التركية**.

8) ابن أبي محلي مخطوط **الاصليت**، رقم 100 خزانة الحسنية ورقة 46.

9) نفس المخطوط ورقة 48.

لاشك أن للقحط دوراً في دمار رونق المنطقة إلا أنه لا يفسر في نظري الدمار الذي ارتبط بتحولات وأبعاد مركبة وعميقة. أشار ابن أبي محلي، حدسا إلى البعض منها، عندما حاول شرح أصل وتركيب اسم سلجماسة هل هو اسم بربري أم عربي أم عجمي ؟ وهل هو بسيط أم مركب ؟ لم يستطع الجزم[10] واعترف بذلك حين قال :

«فحسبنا العجز والإقرار بالتوقف مع عدم الجزم بكون الاسم مركبا أو بسيطا، ولعله اسم عجمي لا يقبل أبحاث العربية ـ فكفى وعند الله علم غيبه»[11].

عاصر ابن أبي محلي اندثار «جنة الأمصار» ومعها دمار رمز الحضارة الصحراوية العريقة. إننا بصدد مقاربة منعطف تاريخي حاسم تجاوز حدود المدينة ليشمل بعداً كونيا أعمق وأشمل. أليس لهذا الذمار علاقة بدمار التجارة الصحراوية ؟ ألا يمكن إعادة ما رددته وباستمرار مدرسة الحوليات حين قالت : «لقد انتصرت الكرافيلا على القافلة». إننا بصدد تحولات عديدة وفي مستويات كثيرة. ضاعت أو تزعزعت التجارة الصحراوية التي تميزت وعلى الدوام بانفتاحها على المجتمعات التي كانت تعبرها الخطوط لأن القوافل كانت بمثابة مدن متحركة[12]. أما التجارة البحرية فقد ارتبطت بالغرب أساسا وبالاحتكار. عاصر ابن أبي محلي هذه الأحداث بل شارك في صنع البعض منها. ألا يمكن ربط تحركات القبائل اليائسة

10) على عكس بعض الباحثين اليوم الذين أقروا بدون تردد الأصل البربري للكلمة انظر ما جاء به العربي مزين حين ذكر في مقاله :

sur l'Etymologie du Toponyme « SIJILMASSA ».
Quelque soit la graphie berbère qui, en subissant la transformation au contact de la langue arabe a donné le terme Sijilmassa. In **Hesperis – Tamuda** Vol XXII fasicule unique. P. 21.

11) ابن أبي محلي، **الاصليت** ورقة 111.

12) انظر على سبيل المثال التفاصيل الواردة عند أبي سالم العياشي **الرحلة العياشية** ـ ماء الموائد.
أنشطة ثقافية، مسامرات ليلية ج 1، 19 ـ 24 الزيارات ج 1 : 19، 21.
أنشطة تجارية، ج 1 : 45 ـ 46.
أنشطة سياسية ج 1 : 79 الخ.

بهذه التحولات ؟ ما علاقة التصدعات السياسية في المناطق المغاربية بالمد الأوربي نحو الجنوب وبوادر هيمنته على الطرق التجارية الجديدة[13] ؟

نستنتج مما سبق أن دمار سجلماسة كان يعني انهيار الرمز : دمار الخط الحضاري الذي كان مغروسا ومدفونا في أعماق تاريخ العالم وبالتالي فإن قلق وصياح ابن أبي محلي كان صرخة موجهة ضد هذا الإفراغ الذي أصبح ينذر بالمد المعبر عن بداية تجاوز الغرب للحضارات الموازية له. لعل هذا كاف لتفسير هذا التشاؤم وهذا الشعور بالخوف والاعتقاد في فكرة الفناء واليوم الآخر[14].

□ ابن أبي محلي/الظاهرة الاستعمارية وبلورة الشخصية

شكل انتقال ابن أبي محلي من سجلماسة إلى فاس قصد التعلم منعطفا في حياته. ابتعد عن أوامر الوالد وحصل على استقلالية القرار. دخل مدينة العلم وانبهر بمكانتها العلمية. عبر عن حسرة عميقة عندما قال عن المدينة المنورة (يعني فاس) :

«حتى دخلنا (مع أبيه) المدينة المنورة بعلمائها في الوقت... فشاهدت أمرا ما عهدته فرق قلبي وحضرني من عقلي ساعتئذ ما لم يكن عندي قبله

13) لا نفهم محاولات المنصور فتح السودان إلا في هذا الإطار. حاول الوصول إلى مصادر المعادن لمعاكسة المد الأوروبي. للمزيد في الموضوع يمكن الرجوع إلى :

BRAUDEL (F) – **La Mediterranée et le monde mediterraneen.** Armand Colin 1966. T1. pp. 156 – 171 et surtout p. 166.

ABITBOL (M) et autres. Les Origines de l'Etat une nouvelle approche in. **Annales** Economie. sociéte. civilisation N° 6 Nov 1983. P. 123.

14) Le Chrétien s'est emparé de la mer. A lui désormais la suprematie et les richesses que signifie la maîtrise des routes et des trafics... L'Occident... à cette époque surclasse l'orient et le laisse à la traine... Au XVI[e] s. L'alertnance joue en faveur de l'occident dont la civilisation, plus vigoureuse, tient sous sa dépendance celle de l'Islam.

Braudel – **La Méditerranée...,** T. I. p. 132.

نجد الفكرة بكثرة كذلك عند :

Berque (J) – **Ulemas, Fondateurs, insurgés du Maghreb.** XVII[e] siècle. Sindbad, 1982, p. 20-21.

فشجاني حالي لما أبصرت أقراني من أبناء فاس قد حصلوا من العلوم حفظا وفهما ما يعجز عنه في بلدنا من هو أسن بكثير فاقترحت من قريحتي»[15].

عرف ابن أبي محلي وهو بفاس أول تجربة له مع الاستعمار البرتغالي في معركة وادي المخازن 986 هـ/1578. تعتبر هذه المعركة ملحمة مغربية. اعتُمد فيها على الالتحام الشعبي في مواجهة الإرادة التوسعية الأوربية في المغرب بزعامة البرتغال. شارك فيها خلق كثير ومن كل المستويات. اعتبرت المعركة دفاعا عن الكيان وعن الشخصية الثقافية/الحضارية العميقة. ساد، على إثرها، الخوف والرعب في جميع أنحاء البلاد. واعتقد الكثير بأن البرتغال سيدخل بجيشه ذي الصبغة الأوربية فاس.

وقت المعركة، كان سن ابن أبي محلي تسعة عشرة سنة، لكنه لم يشارك في المعركة التي انتصر فيها المغاربة على البرتغاليين[16]. لأنه قرر الخروج من المدينة عندما خاف الحصار باستشارة أحد رفاقه. من أهم مميزات هذا الفقيه الاعتراف فهو يقول :

«وكان سبب اجتماعي به (يعني شيخه في التصوف محمد بن مبارك الزعري) أني كنت شابا حريصا على العلم... في حضرة فاس في حدود ستة وثمانين بعد تسعمائة... أقمت بفاس كذلك أربع سنين أو خمسا إلى أن جاء النصارى... من طنجة فغنمهم المسلمون بحمد الله... ثم وقع الغلاء... فلما خاف الناس على المدينة الحصار والنصارى يومئذ من عسكر، استشرت من الطلبة أخا صالحا فدلني على الخروج للبادية حتى يتجلى نهار الأمر، فعند ذلك خرجت منها مضطرا إلى بادية العسل والسمن»[17].

15) ابن أبي محلي، **الاصليت...** ورقة 59.

16) تجنبت المصادر البرتغالية الكلام عن معركة وادي المخازن وحتى تلك التي تناولتها عملت على تهميش الحماس الشعبي مركزة في الوقت نفسه على أخطاء البرتغاليين ولا سيما الفآت الدينية وغيرها التي كانت مسؤولة على تربية الأمير Dom Sebastien. كما اتهمت كبار الدولة بالانغماس في الرشوة والرذائل. لذا كانت الهزيمة عقابا من الله وأن الملك لم يمت، بل سيعود. لنلاحظ فكرة المهدي المنتظر.

17) ابن أبي محلي، **الاصليت...**، ورقة 6 و7.

لم يشارك في المعركة ولم يكن هو الوحيد لأن خوف الناس كان كبيرا. كيف تأثر ابن أبي محلي بالمعركة ؟ نعتقد بأن عدم المشاركة أحدث في نفسه فراغا وأزمة ضمير، لا سيما وأن الذين شاركوا فيها اكتسبوا شهرة وجاها كبيرين ولا سيما الفقهاء. لهذا السبب، ربما، نراه يسميها بمعركة «وادي المخازي». عاش بعد المعركة اضطرابات نفسية خطيرة عبر عنها قائلا : ...كان يدعوني بعض إخواني يومئذ يا حمار لقلة علمي وكثرة **غمي**»[18].

ما هي إذن أسباب هذا الغم الذي أصابه ؟ هل هو غم ارتبط بعدم معرفته للطرق الصوفية كما أوحى بذلك أم أن للغم علاقة بعدم المشاركة في المعركة ؟ أم له صلة بالمسألتين ؟ قرر الانعزال والانخراط في طرق التصوف في هذه الفترة. إلا أنه لم ينفرد بالظاهرة التي انتشرت في البلاد حيث كثرت الزوايا وتعددت فروعها. وفي هذا الصدد يقول د. محمد حجي :

«تكاثرت الزوايا في المغرب خلال القرنين العاشر والحادي عشر للهجرة (السادس عشر ـ السابع عشر للميلاد) حتى كاد عددها يفوق عدد المساجد»[19].

لنتساءل لماذا هذا التهافت على التصوف والانعزال وما علاقة الظاهرة بالمد الشمالي ؟ لقد قرر ابن أبي محلي الانعزال بالرغم من معارضة والده :

«فبلغ الخبر والدي ـ عفا الله عنه ـ فكتب إلي كتابا يبالغ في ملامي، ومفارقة دروس العلم وأهله بالحضرة الفاسية وإنكاره علي أشد الإنكار... قائلا : ويحك كيف استبدلت العلم بالجهل والحاضرة بالبادية»[20].

يمكن اعتبار معركة وادي المخازن منعطفا لا بالنسبة لتاريخ المغرب فقط بل وكذلك بالنسبة لشبه الجزيرة الإيبرية لأنها ساهمت في نكسة عميقة للكيان البرتغالي، وفتحت المجال لاسبانيا للدخول في سياسة المحيط وبالتالي العمل

18) ابن أبي محلي، **الاصليت...**، ورقة 60.

19) د. محمد حجي، **الزاوية الدلائية** ودورها الديني والعلمي والسياسي. المطبعة الوطنية. الرباط. 1964. ص 56.

20) ابن أبي محلي، **الاصليت...**، ورقة 60.

على تعميق التجاوز والهيمنة على العالم شأنها في ذلك شأن باقي البلدان الأوربية الشمالية[21].

◻ ابن أبي محلي : الانعزال للتصوف، الرحلات الحجازية أو المؤشرات الأولى لطموحاته السياسية

جاء ابن أبي محلي إلى التصوف صدفة وبقي منعزلا لمدة طويلة (986 هـ - 1002 هـ). أخذ المبادئ الأولى في التصوف بفاس. تردد كثيرا قبل الانصياع. يبدو أن لمعركة وادي المخازن، كما أشرنا إلى ذلك، دوراً في اتخاذه لها القرار. اعتنق التصوف في مرحلة مثيرة من حياته ما بين 19 سنة و33 سنة. اتخذ الجزولية كطريقة صحبة شيخ أمي محمد بن مبارك الزعري. وإن كان كذلك فإنه كان يتميز بالصبر والرزانة. أوقف ابن أبي محلي على ارتكاب حماقات كثيرة وباعتراف هذا الأخير نفسه عندما مال في البداية إلى «تصوف الأحوال، تصوف الغيبوبة» في هذا الصدد نراه يقول :

«فحفظني الله من ذلك بركة شيخ التربية حيث يقول عن شيخه غير ما مرة : الأحوال بحر من الطمع من هام فيها وقع في البدع».

لقد قرر ابن أبي محلي التراجع عن هذا النوع من التصوف من الحجة الأولى والرحلة الأولى.

تعتبر الرحلات صنفا أدبيا متميزا. تدخل ضمن منطق إسلامي دعى باستمرار إلى تهييء الرحلة المطلقة عن طريق الحج إضافة إلى أركان أخرى[22]. أهمية

21) BRAUDEL (F) La Mediterranée T.I p. 460

22) «الحجاج والعمار وفد الله ووزراؤه. إن سألوه أعطاهم وإن استغفروه غفر لهم، وإن تشفعوا شفعوا». حديث شريف.
ثم لا ننسى أن آخر سفر لرسول الله هي حجة الوداع.

الرحلة في الإسلام أمر مفروغ منه. لأنها تساعد وتمكن من الالتفاف والتجمع في الأماكن المقدسة لأن في ذلك رمزاً وقوة[23].

تنفرد الرحلات بمعلومات قد تكون فريدة لأنها تنبني على المشاهد والاحتكاك كما تساهم في تعميق التكوين الروحي والخلقي للمسافر. غير أن الرحلات الإسلامية تختلف من منطقها عن الرحلات الأوربية : تتم الرحلات الإسلامية داخل دار الإسلام[24] ومن أجل أهداف دينية فهي إذن داخلية في منطق المسلم ومن ثم فهو لا يشعر بالغربة ولا بالغرابة ثم لا يبحث عنها. أما الرحلة في الغرب فتدخل ضمن مشروع سياسي/عقائدي لأنها تبحث عن رصد ملامح الغرابة في ذات الآخر، ذات الأجنبي. كما ارتبطت في منطقها بالمد الاستعماري بحثاً عن حضارات راكدة ميتة. بحث الغرب في رحلاته عن «الشرق المنغمس في سباته العميق» كما قال فلوبير. بحث الغرب عما هو غريب، عن شرق ألف ليلة وليلة. لذا جاءت أسفاره مشحونة بعقد ارتبطت بمنطق التوسع وبشعور التفوق في الذات الأوربية وبتأخر ذات غيره، ذات الآخر ومن ضمن الآخر ذات العربي/المسلم[25].

أعطى ابن أبي محلي معلومات هامة، عند كلامه عن الرحلتين اللتين تجره فيهما إلى المشرق. لن أقف عند التدقيقات التي أوردها عن متاعب الرحلة الأولى، ولا عند المعلومات الهامة حول الظروف المعاشية للمناطق التي مر منها. ولكن سأركز على أحداث سياسية أوردها كشاهد عيان : كتب عن اضطرابات اجتماعية/سياسية كتلك التي قادها السائح بطرابلس ضد الأتراك وقد ادعى هذا

23) لاحظ إلياس كاينتي في كتابه الهام منهجيا وإن كان يبتعد في مناسبات كثيرة عن منطق المواضيع المدروسة، لاحظ بأن الإسلام قد ركز على ضرورة وأهمية الالتفاف والالتحام لأن في ذلك قوة المسلمين : يتم ذلك على الأقل في أربع مناسبات : يوم الجمعة، في الحج، في الجهاد وأخيرا في يوم القيامة.
Elias Canetti, **Masse et Puissance** gallimard, 1960 pp 150 – 152.

24) ألا يمكن اعتبار ظاهرة الرحلات من الشمال إلى الجنوب وكثرتها كمؤشر للتجاوز.

25) C'est dans la perspective de l'expansion européenne au levant qu'il faut inscrire les différentes représentations qui se sont cristalisées autour du mot Orient.
Alain Clerival : l'Orient des voyageurs français au XIX^e in **Nouvelle Revue Française** N° 399 Oct. 1985, p. 61.

القائم بأنه المهدي المنتظر. بل جاء ابن أبي محلي بخبر مفاده أن السائح هذا قد تلقى مساندة ومساعدة في ثورته ضد الأتراك من طرف قراصنة مالطة المسيحيين[26] وفي هذا الصدد كتب ابن أبي محلي يقول :

«وما بلغنا قابس إلا عن مشقة عظيمة، وفي خوف مفرط من القائم السائح مع الترك والأعراب لأنه يومئذ بقيد الحياة. والأرض الإفريقية من القابسة في هول وهرج فكفى الله شرهم... فمررنا ساحة البلقاء وهي مدينة طرابلس، وما دخلناها من الترك وأصلها لما فعله بهم القائم عبد العزيز خديم السائح المذكور فحسب به كل المغاربة يومئذ حتى البرءاء منهم وأتم ذلك على دفاعه»[27].

من بعد الحجة الأولى، قرر ابن أبي محلي التراجع عن التصوف الشعبي المبني على الأحوال. أصبح يأسف لما صدر عنه في هذا الشأن، لأن تصرفاته السابقة حالة مرضية أصيب بها، أما الآن فقد شفاه الله منها إذ يقول :

«فرد الله إلي من بالي ما حفظ معه على حسبي بعد بأسي».

بل أضاف بنوع من التبرؤ مما صدر منه حين قال :

«فما صدر منا في الأحوال فسبيله التوقف... فمن سمع مني شيئا فيه أو في غيره فلا سامحني فيه البتة»[28].

لماذا هذا التراجع ؟ وهل تراجع ابن أبي محلي عن كل أنواع التصرف أم أنه أصبح يخطط لمشروع سياسي لا يتناقض ومبادئ أهل السنة ؟ لم يتخل عن

26) أورد Jacques Berque في هذه النقطة عدة ملاحظات، قصد من تقديمها إبراز قواعد اللعبة السياسية في تلك الفترة.

Curieux échange entre deux cultures qui entendent s'ignorer, mais ne manquent pas d'interferer dés que L'une découvre un moyen de nuire l'autre, par rebelles interposés.
Jacques Berque – **Ulemas** pp. 52-53

27) ابن أبي محلي، الاصليت، ورقة 114.

28) ابن أبي محلي، الاصليت، ورقة 55.

المشيخة، إلا أنه غير أسلوب خطابه. وبدأ يتخذ المسافة عن الأحوال، عن الغيبوبة، لأنها ممارسات تقرب من العامة. أصبح يتنكر لهذا التصوف، ويطالب بمحاربته.

وهل أفسد الإسلام إلا ثلاثة فقير جهول أو فقيه مداهن
وآخر وال جائر جميعهم على الجيفة الدنيا يجري ويفاتن[29]

بل أصبح ينادي ويعمل بتصوف صافٍ لا يتنافى والحدود الشرعية وقد حدد الصوفي الحق بقوله :

«فالصوفي العارف الحكيم له معرفة ذوقية بعد العلمية السمعية العقلية... قطب دائرة الوجود عليه مدارك فلك الإسلام»[30].

لماذا هذا التحول وما موقعه من الصراع الذي خاضه ضد بوسماحة ؟ هل هو صراع عقائدي أم صراع من أجل الزعامة الإقليمية ؟

توجد اختلافات كثيرة فيما بين الرجلين : فالشيخ عبد القادر السماحي من المتصوفة الأميين. ربط حياته بحياة العامة. وجد هؤلاء فيه : الولي، والشيخ والطبيب، زيادة على المرشد والحامي. ومن أجل إسعاد الناس وتبرير جاهه لجأ أحيانا إلى ممارسات، ربما ابتعد فيها عن الإسلام كما يفهمه العلماء ويظهر أن ابن أبي محلي كان من ضمن هؤلاء ولربما من أعندهم لأغراض غير واضحة كل الوضوح. وقف عبد القادر بوسماحة مع المهمشين، مع المنبوذين من أمثال «العكاكزة» ومن أجل هذا اتهمه ابن أبي محلي بأنه منهم[31]. فالمواجهة بين الرجلين كانت ضرورية لأنهما اختلفا في أسلوب العمل. السؤال المطروح هو ألا يمكن أن نجد في مواقف ابن أبي محلي الجديدة محاولات تهيئية لمشروع سياسي إسلامي ؟ ألا نستطيع ربط صراعه هذا بالصراعات المعتادة فيما بين الإسلام

29) ابن أبي محلي، **المهراس**، ورقة 28.
30) ابن أبي محلي، **المهراس**، ورقة 34.
31) انظر في هذا الموضوع الباب الأول والثاني مخطوط **المنجنيق**.

الصحيح : إسلام النصوص، القرآن والسنة (مثل هذا الاتجاه هنا ابن أبي محلي) **والإسلام المعيش**، الإسلام التاريخي أو كما سماه ابن أبي محلي «**بالإسلام المغير فيه**» وقد شكل بوسماحة نموذجا لهذا الاتجاه. لهذا نراه يهاجمه قائلا :

«قلت ولقد آن الوقت لأسوق هنا ما قاله سادة القطر، وقادة العصر من الفقهاء الجلة، نصحاء الملة، سيوف الله إلمهندة، وليوث السنة المؤيدة ذوو العلم والعمل الصالح في بدع الوقيح المفتضح الكالح شيخ الغرور ورأس الضلال والفجور دجال وقته ومسيلمة أفكه ومقته.. فرعون الدعاوي الكاذبة»[32].

لاشك أن محاولات ابن أبي محلي المتكررة للتبرؤ من التصوف العامي ومواجهته الصارخة لأسرة أولاد الشيخ المتجذرة في قبائل موجودة جنوب وهران ترمي وبالأساس إلى بلورة مشروع سياسي وحدوي له جذور إسلامية ونسب شريف.

□ آفاق الوحدة وبلورة المشروع

المطالبة بمبدإ الانتقائية من المذاهب.

ربط ابن أبي محلي تشتت القوى الإسلامية بتعصب الفقهاء لمذاهبهم.

«قلت ومن أجل هذا ونحوه قديما وحديثا نجد كل ذي مذهب يتعصب بالطبع المذكور لصاحبه غالب ومغلوب والحق خلافه»[33].

32) نفس المصدر ورقة 182 وفي نفس الموضوع قال الفقيه اليوسي : «العالم فوق المتصوف، لأنه قدوة لغيره، أما المتصوف فيسعى لخلاص نفسه» مخطوط **القانون** ورقة 186.

33) ابن أبي محلي، **الاصليت**، ورقة 127.

لاحظ بأن تقوية المذاهب ترتبط بإرادة من السلطة الحاكمة. لقد تقوى المذهب الحنفي في عصره لأن الأتراك تبنوه كمذهب رسمي[34]. انتقد العلماء الذين يرجحون المذهب عن السنة أو الذين يتحولون من مذهب لآخر «لغرض دنيوي ونحوه أو لغلبة الهوى وقلة العلم». يقع كذلك التحول في البحث عن الجاه وعن السلطة فهو يقول :

«فإن من المتحولين من يستهويه أهل المذهب المتحول إليه، ليستكثروا به سوادهم، وربما بذلوا في ذلك عرضا عريضا. وأحيانا قد يوافقون مذهب ملوكهم إذا تحنفوا أو سلكوا مذهبا آخر من الأربعة».

لذا نراه يطالب بمبدإ الانتقائية. دعى إلى الأخذ بأحسن ما في كل مذهب تجنبا للتفرقة وإيمانا بالوحدة «وقد نهينا عن التفرق وأمرنا جميعا بالاعتصام بحبل الله، وأن لا نتنازع».

رأى ابن أبي محلي في وحدة المذهب مناسبة لجمع شتات المسلمين من أجل الرد على التحديات المحيطة بهم.

«لأن هذه الهيئة مما خصت بها هذه الأمة فحق المومن أن يشد يده عليها إرغاما للعدو وإرضاء للحبيب - ﷺ - واجتماع القلوب من خاص وعام... وكلما كثرت تقوى الرجاء في الهيئة مع حسن الهيئة وعظيم الهمة».

لقد تمكن على ما يبدو، من بعد رحلته إلى الشرق، من أخذ فكرة عما كان يجري داخل المنطقة. هل شعر بنقط ضعف الأمة الإسلامية حقا ؟ هل أدرك عمق تحديات الغرب ومن ثم أصبح يفكر في الوحدة ؟ وهل قوة المسلمين كانت مرتبطة، بعظمة الهيئة والهمة وبوحدة في المذهب وبالاعتماد على النسب إنها

34) الفكرة ليست بجديدة : أدخل ابن تومرت المذهب الأشعري إلى المغرب وكفر كل من لم يتبعه، انظر الأمثلة الكثيرة التي أوردها ابن خلدون **كتاب العبر**، المجلد الأول - دار الكتاب اللبناني - بيروت 1967 ص 806. وحديثا يمكن الرجوع إلى ما جاء به المؤرخ التونسي هادي شريف في موضوع تقوية المذهب الحنفي في تونس انظر :

Hadi Cherif – Religion et Pouvoir in Tunisie au XVII^e – XVIII^e S in **Annale** E S C Mai – Aout 1980 p. 581 – 597.

ذهنية تختلف في منطقها عما يراه ماكيافلي الذي كان يعتقد بأن سبب توسع الممالك هو ميل الأمير إلى الصناعة الحربية.

□ ازدواجية النسب والمناداة بالخلافة الإسلامية

ألح ابن أبي محلي في كتابته عن ازدواجية النسب : فهو ينحدر من عائلة الوالد من النسب العباسي : «وإنما نسبي الجثماني الذي هو فرع وجودي... فالذي تلقيته من والدي ـ عفا الله عنه ـ أن النسبة للعباس بن عبد المطلب عم النبي»[35].

ناقش مطولا الأسباب التي منعت دخول النسب العباسي للمغرب. يرجع ذلك في رأيه إلى هيمنة الشرف الفاطمي، لا سيما تعصب العبيديين لهذا الشرف دون سواه. «وقصروا (العبيديون) اسم الشرف على بني فاطمة تعصبا لأنهم لذلك المجد العلي»[36].

وعن طريق أمه يلتحق ابن أبي محلي بالشرف الإدريسي أي الفاطمي. لماذا حرص كل الحرص على هذه الازدواجية في الشرف ؟ ألا نجد في الجمع بين الشرف الفاطمي والعباسي إرادة مبيتة لتهييء المشروع السياسي، والتمهيد للإعلان عن الخلافة ؟ ففي هذا الصدد يقول :

«إن الخليفة حتى الآن عباسي، وعلى يده يتقدم، وعن أمره يتسلطن من عين لتنفيده الأحكام، وتجهيز الجيوش وسياسة الخلف من الترك وغيرهم وأن ذلك موجود حتى الآن في اسطانبول عند الأتراك العثمانيين ـ أيدهم الله ـ وهم أعظم الإسلام اليوم. وأن العباسي الخليفة هنالك كلما مات عباسي استخلف آخر مكانه فالسلطان على هذا إنما هو منفد عنه فقط»[37].

الواضح أنه كان يخطط للإعلان لمشروع الإمامة الكبرى التي عرفها اليوسي قائلا : «رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا هي خلافة النبوءة. فيجب على الناس

35) ابن أبي محلي، **الاصليت**، ورقة 105.
36) نفس المصدر، ورقة 26 و27.
37) ابن أبي محلي، **الاصليت**، ورقة 26.

نصب إمام يحي الدين ويأمر بالمعروف، وينهي عن المنكر، وينتصف للمظلوم من الظالم»[38].

تردد ابن أبي محلي في الإعلان عن نيته لذا التجأ إلى اتخاذ المهدوية كمطية إيديولوجية. جسد المسيح ازدواجية الجنس بمعنى أنه إنسان عادي، لكنه يحمل نفحات قدسية ربانية (البشر/الإله). ارتبطت عودة المسيح في الذاكرة الشعبية بإقرار العدل وتنحية الظلم. المهدوية إرادة ملحة للتغيير نحو الأفضل والخروج من الأزمة. تسعى الحركة إلى تجاوز حاضر يختنق. إنها رغبة تبحث عن حلول لمشاكل متأزمة في آفاق علوية.

أراد ابن أبي محلي، عن طريق المهدوية، تجاوز الحدود الشرعية التي كانت تعوق هدفه، إذ كيف القيام على أمير لأن في ذلك نار الفتنة. لذا نراه يناقش المسألة من الزاوية الشرعية قائلا : «مرتكب الكبائر (وهو في رأيه السلطان) إن قام عليه عادل (أي هو) غيرة علىالدين وجب على كل مسلم القيام مع الثاني... والمتخلف عنه عاص»[39].

يرجع من جديد للرد على الذين يطالبونه بإلحاح على الإفصاح عما يريد فيقول : «فلا يجوز ادعاء ذلك فيجب الحذر. وإن كنت متيقنا فيمنعني الإذن الخاص كيف شاء ربنا. وإن كنت أنا هو **بل اياه** والله اعلم يقينه وليس إلا عليه الاعتماد وبالجملة **الأمر محتمل جد**»[40].

□ فشل المشـــروع

وضع ابن أبي محلي القلم وحمل السيف لما علم بتسليم المامون العرائش للإسبان 20 نونبر 1610. عملت اسبانيا منذ مدة على أخذ العرائش قصد الحد من

38) الحسن بن مسعود اليوسي القانون. مخطوط خ.ع. جـ 1304 ورقة 69.
39) ابن أبي محلي ـ **المهراس**. ورقة 7.
40) ابن أبي محلي، **المهراس** ورقة 10.

القرصنة ولم تتمكن من ذلك إلا في مطلع القرن 17م حينما استنجد بها المامون ضد زيدان. لما سمع ابن أبي محلي بالخبر قرر الخروج للجهاد والإعلان عن ثورته. «فضربنا الطبل للجهاد بعد تعينه علينا وعليه هو معنا بأدلته المسرودة في رسالتنا به لسائر العباد من وجهتين إحداهما وهو عام هجوم العدو واستنفار أهل العرائش لإخوتهم المسلمين..».

لكن ابن أبي محلي يستغل الحادثة ليهاجم ويطعن بطرق واضحة في مشروعية السلطان المامون. المتعامل مع الإسبان : «والسلطان إن عجز عنهم عجزوا. فولايته لا تجوز فأحرى إن أبا اختيارا فإن فيه حداً بيناً لإعانته الكفار».

ثم نراه يتقدم خطوة أخرى إلى الأمام، ليخلع الولاية شرعا عن السلطان ويقرر بوضوح لكن دائما داخل المنظومة الإسلامية : «الوجه الثاني خاص مبني على قولهم : المعدوم شرعا كالمعدوم حسا. على أن الأمة لا يحل لها أن تبقى بلا إمام أصلا ويجب عليها شرعا تغيير واحد منهما متوفر فيه شرطها»[41].

لم يسارع ابن أبي محلي لإنقاذ العرائش كما كان متوقعا. بل اتجه نحو الجنوب الغربي[42] ليستولي أولا على تافلالت ثم درعة وأخيرا مراكش حيث بقي فيها سلطانا إلى أن قتل بها على يد يحي الحاحي الذي جاء لمناصرة السلطان زيدان الذي كاتبه عندما دخل ابن أبي محلي مراكش قائلا : «إن بيعتي في أعناقكم وأنا بين أظهركم فيجب عليكم الدب عني ومقاتلة من ناوأني»[43].

بقي بالمدينة سلطانا إلى أن قتل على يد يحي الحاحي بجليز نونبر 1613.

41) ابن أبي محلي، **المهراس** ورقة 7.

42) ألا يمكن أن نجد في اتخاذه لهذه الاستراتيجية سببا من أسباب فشل حركته. لأنه لم يفهم التحولات الحاصلة لا سيما التغيرات التي طرأت على الخطوط التجارية ؟ هل استفاد العلويون من تجربته أم لا حيث أنهم انطلقوا مثله من نفس المنطقة لكنهم اتخذوا اتجاها مغايرا.

43) الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. الجزء السادس، ص 40. الدار البيضاء، 1955.

□ خاتمــــة

لماذا لم ينجح ابن أبي محلي في تجربته ؟ أو بعبارة أخرى ما هي أهم الاستنتاجات التي يمكن استخراجها من خلال تتبعنا لهذا النموذج ؟

نعتقد أن قلق هذا الفقيه لم يكن قلقا معزولا بل كان شائعاً لدى سكان الضفة الجنوبية من البحر الأبيض المتوسط لأسباب كثيرة ومختلفة : لعل أهمها الشعور بالخوف الناتج عن الاختناق المتزايد الذي أصبح مفروضا من طرف الضفة الشمالية للبحر وفي مجالات كثيرة : اقتصادية وعسكرية وسياسية. إلا أن الشعور بالتجاوز لم يكن لدى معاصري ابن أبي محلي يقينا بل مجرد حدس ضبابي.

على المستوى الداخلي لم تكن المواجهة في مستوى التحديات المتزايدة. ما هي العوامل التي حالت دون ذلك ؟ لم تتمكن النخبة المثقفة أو النخبة المسيرة من بلورة تصور واضح للظرفية بل بقيت منفصمة عن واقعها. فمشروع ابن أبي محلي يندرج ضمن المنظومة الموروثة لأنه اعتقد أن الهزائم الحاصلة ناتجة عن غيبة الحق وطغيان الظلم، فكان يقول لأصحابه :

> «بأنهم أحسن من أصحاب النبي، لأنهم يناصرون الحق في زمن الباطل، أما أصحاب النبي فإنهم ناصروه في زمن الحق».

فالواقع في نظر هذا الفقيه لم يتغير. لم ينجح لأنه لم يطرح مشكل التطبيق ولم يدرك التجاوزات الحاصلة بل لجأ إلى تبرير إرادته وخطواته بزمان النبوءة، بزمان الخلافة. استحضر بكثرة نموذج عمر بن عبد العزيز وربط في آخر المطاف كل طموحاته السياسية بقاعدة إسلامية أصلية موروثة.

هل يختلف قلقنا اليوم في سمكه الحضاري/الثقافي عن قلق ابن أبي محلي ومعاصريه ؟ تبقى الإجابة ـ في نظرنا صعبة ـ إلا أننا نستطيع أن نقول بأن ظاهرة الفراغ/الإفراغ قد تضاعفت وأن القلق أصبح مركبا، لأن ابن أبي محلي قلق وصاح

لكنه لم يكن واعيا كل الوعي بمسألة الفراغ/الإفراغ والتجاوز. وأما مثقف اليوم فإنه قلق عن وعي وإدراك بالتأخر إلا أنه لا يمسك بيده لا المبادرة ولا المسايرة.

ونختم هذه المساهمة المتواضعة بما قاله أحد الفقراء في مقابلة له مع ابن أبي محلي عندما أصبح سلطانا في قصر العاصمة مراكش حين سأله عن رأيه في السلطنة حيث قال : «الكرة التي يلعب بها يتبعها المائة والمائتان وأكثر وأقل من خلفها. ويكثر الصياح والضجيج والهول وينكسر بعض الناس وينجون، وقد يموتون ولا يبالون»[44].

44) الوفراني، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي. هوداس 1888، ص 207 / 208.

عبد الرحمن الموذن

الرحْلة الحَجِّية
مصدراً من مصادر التاريخ الاجتماعي المغربي

يرتبط موضوع «الرحلة الحجية» أو «الحجازية» ارتباطا وثيقا بأحد أعمال الأستاذ محمد المنوني، أقصد كتاب «ركب الحاج المغربي»،[1] حيث سبق للأستاذ المنوني أن تعرض لعدد من جوانب الركب المغربي الدينية والعلمية والسياسية، معتمدا في ذلك، وإلى حد كبير، على نصوص الرحلة الحجية. وسبق لي، من جهتي، أن تتبعت ركب الحجيج الفاسي (ق.17م ـ 18م) في مراحله الأولى والنهائية، عند منطلقه ثم عند عودته، أي خلال مروره بحوض ايناون، وما ينشأ عن ذلك المرور من تبادل متنوع بين الحجاج وقبائل الطريق.[2]

ما يهمني الآن هو التساؤل عن مدى قدرة نصوص «الرحلة الحجية» على تقديم بعض العناصر للإجابة عن أسئلة تخص المجال الاقتصادي / الاجتماعي، وغالبا ما يستعصي الجواب عنها انطلاقا من أنواع أخرى من النصوص التقليدية، على الأقل بمثل الكثافة التي سوف يقع الإلماع إليها.

1) المنوني، محمد، ركب الحاج المغربي، تطوان، 1953.

2) الموذن، عبد الرحمن : إسهام في دراسة العلاقة بين المجتمع القروي والدولة في مغرب القرن التاسع عشر، قبائل إيناون والمخزن 1290 هـ / 1873م ـ 1320 هـ / 1902م بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب، الرباط، 1984، ص، 130 ـ 151.

قبل التعرض، في السطور التالية، لبعض خواص نصوص الرحلة الحجية كمصدر من مصادر التاريخ الاجتماعي، واستعراض بعض النماذج التمثيلية عن ذلك، سوف أنطلق من بعض المشاهدات الراهنة للاقتراب من ظاهرة الحج المعقدة.

1 - حجاج اليوم ورغبة الحكي

ابتداء من عيد الفطر من كل سنة، نعيش بعض المظاهر الاجتماعية تتعلق بنوع خاص من المسافرين : دعاية متكررة عبر التلفزة، صفوف السيارات المزينة وضجيجها في الشارع والطريق، ازدحام المودّعين والمستقبِلين لهذا الصنف من المسافرين في المطارات حيث تفتح لهم أجنحة خاصة : إنهم الحجاج إلى الديار المقدسة.

من عاش تجربة توديع أحد الحجاج ثم استقباله، يعلم بأن ظاهرة الحج معقدة، تجمع بين الخشوع الديني والطقس الاحتفالي، بين الحاسة التجارية والرغبة الإبداعية. الدوافع الدينية لا تحتاج إلى توضيح. الدوافع التجارية أوضح في وقتنا مما كانت عليه في الماضي. لكن هناك دوافع أخرى، أكثر خفاء، تتمثل في رغبة الحجاج في تحقيق تميّز اجتماعي، باكتساب رصيد من الوجاهة، يخولهم سلطة اجتماعية، غالبا ما تكون إضافة تكريس لسلطة مادية سابقة. بل إن المتعة التي يجدها الحجاج في حكي وقائع حجهم عند عودتهم، قد تدفعنا إلى اعتبارهم بمثابة المؤلفين الذين سافروا للبحث عن موضوع للحكي !

هذه ممارسة حجاج اليوم وقد نزع انتشار الصورة والصوت قدسية المجهول عن عدد من جوانب السفر، فما بالنا بحجاج الأمس الذين كانوا في معظم الأحيان، المصدر الوحيد عما يحكونه لمستمعيهم. لاشك أن الروايات الشفوية عن الأسفار الحجية كانت مطلوبة جدا. ولا يمكن إلا أن نفترض أنها لعبت دورا هاما في نقل الأخبار والأفكار غربا وشرقا.[3] مهما يكن، فإن هذه هي التربة التي نشأ فيها وترعرع نوع من الكتابة والتأليف، وهو الرحلة الحجية.

3) راجع ما يقوله برنارد لويس (Bernard LEWIS) تعقيبا على ما ورد من أبحاث في مادة «حج». **Encyclopédie de l'Islam,** 2e éd. T. III p. 39.

2 - الرحلات الحجية

ما هي أهمية الرحلات الحجية كمصدر للتاريخ الاجتماعي لمغرب ما قبل ق.19، ولسائر أقطار طريق الموكب الحجي ؟ لا يمكننا تلمس عناصر الجواب على هذا السؤال قبل التعرض لفكرتين شائعتين، تستهدف هذه المساهمة إبراز شططهما إلى حد بعيد.

هناك فكرة شائعة أولى، أو على الأقل كانت شائعة إلى عهد قريب، وهي القائلة بغياب الاهتمام بالاقتصاد والعدد، وبوصف المجال والإنتاج وأساليبه في النصوص التقليدية، من حوليات وتآليف إخبارية، ووفيات وتقاييد وأنساب ورحلات...[4]

والواقع أن من استعمل هذه النصوص استعمالا سريعا يشعر أنها لا تستطيع الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بهذه القضايا. من النادر مثلا أن نجد فقرات مفصلة مخصصة لوصف بيئة جهة من الجهات، كأشكالها الطبوغرافية وتقلباتها المناخية. كما لا تكثر الأوصاف المخصصة لرصد الإمكانيات الزراعية من ثروة أو فقر في التربة، ووفرة أو ندرة في المياه الخ...

وفي مستوى العناية بالإحصاء والعدد، من منا لم يشعر بالخيبة أمام الجملة التي يستغني بها المؤلفون عن سرد أي عدد أو تقدير فيكتفون بالقول : «في أعداد لا يحصيها إلا خالقها» ؟ بل إن العلاقات الاجتماعية ذاتها لا تجد لها سوى صدى باهتٍ في هذه النصوص، كلما لم تكن تدخل ضمن دوائر معينة مثل العلاقة بين الشيخ ومريديه أو الفقيه وطلبته...[5]

هذه انطباعات قد تنتج عن قراءة متسرعة في النصوص التقليدية.

4) ب. لـــــويس م.س، ص. 39. و : Turki Abdel Majid, et Souami Hadj Rabah, Récits de pélrinage à la Mekke, Paris, Maison neuve et Larose, p. 14.

5) يمكن أن ندرج في هذا الإطار الفقر الواضح، على الأقل في حدود المتداول من مصادر التاريخ المغربي التقليدية، في مجال تاريخ البوادي.

هناك شائعة ثانية، وهي أن المرجع في سائر هذه القضايا هو النص الغربي من رحلة استكشافية، وتقرير استخباري، وأوصاف جغرافية.. الخ.. ويكفي أن نلقي نظرة على بعض الأبحاث حول تاريخ المغرب بين ق 16.، وق 20.، لنجد أنها تعتمد أساسا على هذه المصادر لمعالجة الأنشطة الاقتصادية والعلاقات التجارية، وحتى الروابط الاجتماعية.[6] والسبب واضح : فالنص الغربي منذ ق 16م.، يهتم بكيفية معلنة بالرقم المضبوط، وإنْ انعدَمَ، فإنه يحاول التوصل إلى تقدير تقريبي، ثم إنه يعتني بوصف مدقق للمجال ويعطي الإشارات الملموسة حول المجتمع...[7]

طبعا، خلال هذه المقارنة بين إمكانيات النص التقليدي والنص الغربي، عادة ما تقام استثناءات لفائدة بعض الأسماء المعروفة بدقة معلوماتها، من البكري والإدريسي حتى ابن خلدون والوزان. ولكن هؤلاء المؤلفين يفيدوننا عن القرن 16 فما قبل. ومن هنا تكتسب الرحلات الحجية أهميتها كمصدر للتاريخ الاجتماعي للقرون اللاحقة. وما أود أن أبينه هو أنه بالإمكان أن نطرح بعضا من أسئلتنا المحرِجة على هذا النوع من النصوص.

إلى غاية أوائل ق 19م. ومنذ ق 14م. كانت ركاب الحج المغربية تنطلق من فاس في الشمال أو من سجلماسة في الجنوب الشرقي،[8] نحو الديار المقدسة، عبر الطرق البرية، قبل أن تسيطر الخطوط البحرية، في أواسط القرن، عندما أرست فرنسا نفوذها بالجزائر.[9] قبل أواسط القرن 19م. إذاً، كانت قوافل الحج تقطع الجزائر وتونس، ثم ليبيا ومصر قبل الوصول إلى الجزيرة العربية. سفر

6) مع التأكيد مع ذلك بأنه منذ عدة سنوات، ومع تزايد ظهور وثائق ومصادر مغربية تهتم بهذه الجوانب، اتضح الاتجاه نحو اعتماد هذه المصادر أكثر فأكثر للإجابة على نفس الأسئلة.

7) يمكن الإحالة على جل الأوصاف الأوربية من مارمول **(MARMOL)** في ق 16م حتى سكَونزاك **(DE SEGONZAC)** في ق 20.

8) انظر محمد المنوني، **ركب..** م.س، حيث يعدد المؤلف عبر المكان والزمان، خمسة ركاب : ركب سجلماسة، ركب فاس، ركب مراكش، ركب شنكَيط ثم الركب البحري.

9) نفس المرجع، ص 41.

طويل يقدر بحوالي 10.000 كلم ذهابا وإيابا ويستغرق زهاء سنة ونصف بين الانطلاق والرجوع.[10] سفر شاق يتعرض فيه الحجاج لشتى أنواع المخاطر، سواء من جراء عناصر الطبيعة كالحر والبرد والجفاف وقلة الماء، أو من جراء قلة أمن الطريق، كالتعرض للاعتداء من طرف السكان المجاورين لخط عبور القافلة، أو من جراء انتشار أخطار الأمراض والأوبئة.. الخ.. هذه التجربة الطويلة الممتدة تعطي للحجاج فرصة الاحتكاك بسكان الأراضي التي يعبرونها، فتأتي أوصافهم حول أولائك السكان ذاتُ فوائدَ جمةٍ.[11]

والرحلة الحجازية من أنواع الكتابة التي عرفت ازدهارا واسعا في المغرب منذ ق 12، أي منذ ابن جبير وابن بطوطة. غرض الرحالة المعلن، عندما يشرع في تدوين رحلته، هو التبرك بوصف المصاعب التي لاقاها في طريقه إلى الحج، ثم التيمن بذكر مطول لمناسك الحج. فلا غرابة أن يطغى الطابع الديني على نص ديني بالأساس، إذ لا يتخلف الكاتب في أية مناسبة عن الاستشهاد بالآيات القرءانية والأحاديث النبوية، وتسجيل المناظرات الفقهية التي يكون قد حضرها، والنوازل التي تكون قد عرضت عليه والإجازات التي يحصل عليها أو يعطيها. ثم إنه يغرق في وصف المقاصد من المناسك ويتتبع مراحلها بدقة وتطويل.

غير أن جل الرحالة يسجلون منذ مطلع رحلاتهم أنهم يبتغون مرضاة ربهم بتدوين تجاربهم عسى أن يفيد ذلك الحجاج اللاحقين، ومن ثم لا ينحصر النص في مستوى المرشد الديني فقط، بل يتخذ صبغة المرشد السياحي حينا، والاجتماعي والاقتصادي حينا آخر.[12] وقد ترتقي الأوصاف عند بعض ألْمَعِ الرحالة إلى درجة تسجيل عادات المجتمعات التي يمرون بها ومقارنتها بعادات الجهة التي

10) ع. الموذن، م.س، ص 131.

11) عن أهمية هذه الرحلات، عددا ومضامين، انظر المنوني، محمد، **المصادر العربية لتاريخ المغرب، من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث** منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بالرباط، 1983.

12) انظر مثال : الحضيكي، محمد بن أحمد، المتوفى سنة 1189 هـ / 1775 ـ 1776م : **رحلة الشيخ محمد بن أحمد الحضيكي**، مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط (خ.ح.ر) رقم 12373، ضمن مجموع، ص 65 ـ 127.

ينتمون إليها، كما هو الشأن عند أبي سالم العياشي، صاحب الرحلة المعنونة بـ «ماء الموائد».[13]

فالمعطيات المتعلقة بالحياة الاقتصادية والاجتماعية تتوفر في الرحلات الحجية بكيفية هامة أحيانا، لكنها متداخلة وممتزجة مع التحليلات الدينية والقضايا الفقهية التي تبدو طاغية على هذا النوع من الكتابة.

3 ـ نماذج

لنقف عند بعض النماذج

تنتبه هذه الرحلات إلى عناصر التضاريس وتقلبات المناخ كلما مثلث هذه العناصر صعوبة في الطريق؛ فمُدَوِّن الرحلة يرمي إلى إشعار الحاج اللاحق حتى يتخذ احتياطاته.[14]

هكذا نعثر على أوصاف مدققة عن مكونات المناطق التي يعبرها الموكب الحجي، بحيث يمكن تكوين تصور دقيق إلى حد ما عن الكيفية التي يتعامل بها الإنسان مع مصاعب بيئته. ولنقتصر على مثال نستقيه من «الرحلة العياشية» حيث يصف العياشي تقنية الخطارة. وصفها كما رآها في جنوب شرق الجزائر، بوركَلا، في حدود 1660م، ولكنه بالمناسبة يذكر بانتشارها في أحواز مراكش بالمغرب ويورد هذا الوصف بصدد الجواب على سؤال حول صحة ابتياع أجزاء من ماء خارج من هذا النوع من الآبار: «وهذه المسألة كثيرة الوقوع ببلاد مراكش لأن أكثر بساتينهم بالخطاطير ويسميها أهل هذه البلاد [يقصد واركَلا] الفقاقير وهو أنسب لأنها آبار متعددة يُفقر من جنب كل واحد إلى الآخر فيزيد ماؤه وينمو بزيادة ماء غيره عليه ولا يزال كذلك حتى يخرج على وجه الأرض فتسقى به الأجنة

13) العياشي، أبو سالم، **ماء الموائد**، طبعة حجرية، أعيد نشرها، الرباط، 1977، في جزئين، بعناية د. محمد حجي.

14) اعتمدت أساسا على أوصاف هذه الرحلات لبناء تصور حول بيئة حوض إيناون في القرنين 17م. و18م. انظر ع. الموذن، م.س ص 30 ـ 35.

والمزارع ويجزأُ أجزاء كثيرةً بالأيام وقد يجزأ اليوم الواحد بأجزاء كثيرة فتباع تلك الأجزاء».[15]

الأوصاف من هذا النوع هامة حول الحياة الزراعية. لكن أغلب الإشارات حول الحياة الاقتصادية والتي نصادفها في الرحلات الحجية ترتبط بالأساس بالأنشطة التجارية وبمبادلات قافلة الحجاج على امتداد مسيرتها. لننصت مجددا إلى العياشي يبرر طول مقام ركب سجلماسة في توات (سنة 1072 هـ / 1662م).

«وسبب إقامتنا في هذه البلاد هذه المدة أن كثيرا من الحجاج لما غلا صرف الذهب في تافلالت أخروا الصرف إلى توات. فإن الذهب فيها أرخص، وكذلك سِعْر القوت من الزرع والتمر، وهذه البلدة هي مجمع القوافل الآتية من بلاد تنبكت ومن بلاد اكَيدز من أطراف السودان، ويوجد فيها من البضائع والسلع التي تجلب من هناك شيء كثير، والسلع التي تجلب من الغرب مما هو خارج السودان، نافقة في هذه البلاد كالخيل وملابس الملف والحرير، فإذا قدم الركب إليها، كان فيها سوق حافل».[16]

من خلال هذا المقتطف يبدو بوضوح مدى رهافة الحس التجاري لدى الحجاج الذين ينتبهون إلى أحوال الصرف، والفرق بين تافلالت وتوات، فيؤجلون مشترياتهم إلى حين الوصول إلى توات، الموقع المحوري في التجارة بين طرفي الصحراء في ق 17م.

وعلى العكس مما تلح عليه بعض الدراسات من كون الحج ظاهرة دينية بالأساس[17] فإن مثل هذا النص يبين مدى الامتزاج بين الطابع الديني والطابع التجاري في القافلة الحجية بل إن جل الرحالة لا يتحرجون من بذل النصائح للحجاج المقبلين لكي يحققوا تجارة مربحة. هذا محمد بن أحمد الحضيكي

15) العياشي، م.س، ج 1 ص 22 ـ 23.
16) نفس المرجع : ج 1 ص 21.
17) المرجع الثاني من الهامش 4 أعلاه.

المتوفى سنة 1189 هـ / 1775 ـ 1776م والذي حج أيضا مع الركب السجلماسي ينصح من يريد الحج :

«ولك أن تصرف دراهمك بالذهب فإنه هناك [يقصد سجلماسة] أرخص تبرا ومسكوكا مما استقبلته إلى بلاد المشرق وفيه فائدتان : يرُوج في كل بلد أمامك (...) بخلاف هذه الدراهم الإسماعيلية فرواجها في عمالة الغرب، فإذا خرجَتْ منها فلا تروج إلا ببخس. والفائدة الثانية أنك إذا صرفتها ذهبا تبرا كان أو مسكوكا خف عليك حمله، تشده على بطنك وتعلقه على جنبك فلا يثقلك (...) ولك أيضا أن تشتري من العطرية : الكُحْل والشب والكبريت والمشط والمرءات [كذا] والجلود المدبوغة الحمر والصفر والنعال، فإنك ستلقى العرب رجالا ونساء يسألونك عن ذلك ومعهم اللحم والخضر والفواكه والسمن واللبن وغير ذلك يدفعونه في العطرية ولا تنال غرضك منهم الا بها».[18]

والواقع أن القافلة الحجية كانت حسب بعض التقديرات أهم القوافل التجارية على الإطلاق بالشمال الإفريقي خلال القرنين 17م. و18م.[19] وعلى غرار أي تجارة بعيدة ما قبل رأسمالية، فإن التجارة الحجية، كانت تعوض تجارها عن طول المسافة والمشقة بأرباح هامة قد تبلغ ما يعادل الرأسمال الأصلي.[20]

ومما يدل على أهمية التجارة في القافلة الحجية، أن أمراء ركب الحاج الفاسي، كانوا في ق 17م. و18م. في معظم الأحيان من بين الأسر التجارية الكبرى بفاس أو بمكناس، مثل أسر عديل وبن زاكور وصفيرة وبادُّو وبنجلون.[21] وقد ألحت نصوص عديدة على ثروة آخر أمراء الركب الفاسي وهو الطالب بن

18) الحضيكي، م.س. ص 77.

19) VALENSI, Lucette. **Le maghreb avant la prise d'Alger 1790-1830**, Paris, Flammarion, 1969, p. 59

20) نفس المرجع، ص 60.

21) انظر لائحة بأسماء أمراء ركب الحاج المغربي على امتداد عدة قرون عند المنوني، **ركب**،.. م.س، ص 30 ـ 32؛ 34؛ 37.

جلون الذي أدرك من الثروة ما كان يضطره إلى اتخاذ العملة والشركاء في كل من بر النصارى وبلاد السودان وبلاد المشرق.[22] ومن شدة ما أدركه بعض تجار الحج بفاس، كان بعض السلاطين ولا سيما السلطان المولى عبد الله، يتشوفون إلى حجز ما بيدهم من ثروة. (1743م).[23]

إلى جانب هذه العناية بشؤون التجارة، نجد الرحالة، ضمن اهتمامهم الديني بتسجيل الحلال والحرام، وضمن تفكيرهم فيما يعرض لهم من غير المألوف، يدونون ملاحظات قد تكون على درجة كبرى من الأهمية فيما يتعلق بنشأة بعض عادات الأكل أو الشراب، وتميُّزِ مجتمع بها عن آخر. وهنا نرجع مجددا إلى العياشي الذي يصف مقامه في القاهرة إبان عيد الفطر، ونوع الاحتفالات المقامة هناك، فيعرض لاستهلاك القهوة : يقول :

«ولما فرغ الناس من الصلاة وتوابعها جعلوا يتزاورون (...) فجئنا إلى الشيخ (...) إبراهيم الميموني (...) ومنزله قرب الجامع وقدّم لنا طعاما حسنا وكنا جماعة، وهذا خلاف المعتاد من أهل مصر، وإنما يتكارمون بينهم بشراب البن الذي يسمونه القهوة ونحن لا نعرفها وليست عندنا بطعام ولا دواء ولا شهوة... وأكثر العلماء مائلون فيها إلى الإباحة، ونرشح قولهم بفعل أكثر الصوفية مع تورعهم في المطاعم والمشارب زاعمين أنها تعين على السهر في العبادة ويستعين بها الطلبة كثيرا في المطالعة الليلية (...) فإذا شربها الإنسان وجد في أعضائه نشاطا وأحس بخفة في رأسه».[24]

خلاصة القول إن النماذج المقتطفة من الرحلات الحجية، تدل على أن الاهتمام الاقتصادي والاجتماعي ليس غائبا في عدد من النصوص التقليدية، مثل

22) أكنسوس المراكشي، محمد بن محمد، **الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي**، مخطوط خ.ح.ر رقم 26، ص 342.

23) القادري، محمد بن الطيب، **حوليات نشر المثاني**، تحقيق نورمان سيكَار، الرباط، 1978، ص 36 ـ 37.

24) العياشي، م.س، ج. 1، ص. 132 ـ 133.

الرحلات، أو النوازل والوفيات... إنما نجد هذا الاهتمام مندمجا بمجالات أخرى مثل الطقوس الدينية هنا. فكما أن المستوى الاقتصادي في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، لم يكن مستقلا محدد المعالم، بل كان يستبطن مستويات أخرى كالمستوى الاجتماعي أو الديني، كذلك لا نجد صدى متميزا ومستقلا للحياة الاقتصادية في نصوص منفصلة، بل نجد الاهتمام الاقتصادي مستبطنا لاهتمامات أخرى كالاهتمام الديني في كتب الرحلات الحجية.

محمد حجي

جولة في كتاب «مغرب اليوم» لأُوجِينْ أُوبَّان

اخترت الحديث عن كتاب أُوبَّان في هذا الحفل العلمي المقام لتكريم أخينا العالم الباحث سيدي محمد المنوني، لأن موضوعه يرتبط بموضوع آخر كتاب صدر للأستاذ المنوني وهو «مظاهر يقظة المغرب الحديث»، ولأننا نقوم بترجمته إلى اللغة العربية - أنا والأستاذ محمد الأخضر - في نطاق نشاط الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر.

أثار انتباهنا إلى أهمية هذا الكتاب اعتماد لُوطُورْنُو عليه اعتمادا مكثّفا في «فاس قبل الحماية» فكنا نرى ونحن نترجم هذا الكتاب طرافة المعلومات المقتبسة ودقتها. ولما رجعنا إلى «مغرب اليوم» نقرؤه وجدنا مجاله الجغرافي أوسع بكثير من منطقة فاس، فهو يصل إلى الصويرة في خط الساحل، وإلى مراكش والأطلس الكبير في الداخل، وفي أثناء ذلك يولي عناية خاصة بالبادية وسكانها وحكامها وإنتاجها وعلاقاتها بالمدن والمخزن وما إلى ذلك.

فمَن هو أُوجِين أُوبَّان ؟ إنه صحافي فرنسي متخصص في الشؤون الإسلامية، عاش سنوات في القاهرة والقسطنطينية وسوريا والهند والقوقاز والبلقان والجزائر وتونس قبل أن يجيء إلى المغرب في مطلع القرن العشرين في جملة الأوربيين

الذين أخذوا يتقاطرون على بلادنا بعد أن كُسر الباب على إثر موت المولى الحسن الأول والوزير ابًا احْمَاذْ. ولما لم يكن المؤلف يعرف اللغة العربية فإنه اعتمد على تراجمة جزائريين، في مقدمتهم قدور ابن غبريط الذي قال عنه إنه كان له «أوفى رفيق وأحسن مُخبر».

مكث أُوبَّان في المغرب ستة عشر شهرا، إذ وصل إلى طنجة في شتنبر 1902، ومنها أبحر إلى الصويرة، فجال في المناطق الجنوبية، ثم أبحر من الجديدة عائدا إلى طنجة، ومنها توجه إلى فاس، فمكث ستة أشهر قبل أن يرجع إلى طنجة عن طريق وزّان في متم سنة 1903. إن المهمة التي جاء من أجلها أُوبَّان في الظاهر هي مراسلة بعض الصحف والمجلات الباريسية في وقت اشتدت فيه الأزمة المغربية مع ظهور الفتَّان بوحمارة واتجهت أنظار الأوربيين إلى هذه البلاد التي طالما تمنّعت عليهم واحتجبت دونهم، فأصبحت اليوم صيدا مكشوفا في العراء تطارده كلاب القنص وتحاصره من كل مكان. ولكن يبدو أنّ المؤلف جاء إلى المغرب في أمر خطير رشحته له حكومته ومهّدت له السبيل بتوصيات أكيدة سواء لدى القنصلية الفرنسية بطنجة وفروعها أو لدى حكومة المخزن، فكان رجال السلطة يسهلون مأموريته ويغدقون عليه من ضروب الإكرام أينما حل وارتحل. الأمر الذي ينبىء بالمهمة الاستطلاعية الرسمية لهذه الرحلة (الرائدة) التي رسمت معالم الطريق لقوات الاحتلال الفرنسية المحتشدة آنذاك على حدودنا الشرقية. ويؤكد الأهمية البالغة التي كانت السلطات الفرنسية توليها لهذا «الدليل» الرسمي أن أوبان لم يكد يعود إلى طنجة في ديسمبر 1903 حتى كان قد أنهى تأليف هذا الكتاب بما اشتمل عليه من خرائط أنجزها جغرافي فرنسي صحبه في رحلته، وتم طبع الكتاب في السنة الموالية 1904.

استغل أوبان الساعات الطوال التي كان يخلو فيها لنفسه في قراءة المؤلفات التي نشرت، بالفرنسية، عن المغرب لإدراك الخلفيات التاريخية، واعتمد أكثر ما اعتمد على المشاهدة والرواية الشفوية، فاستنطق أكبر عدد ممكن من المغاربة

متحرياً أوثق المصادر مجتهداً في نقد المعلومات التي يحصل عليها. وقد أنجزت ـ يقول المؤلف في المقدمة ـ الفصل المتعلق بالمخزن حسب البيانات المستقاة من شخصيات مأذونة، وأطلعني على الشعر أحد فحول شعراء فاس، وعلى الغناء والموسيقى أحد الموسيقيين المشهورين... كما أفادني مقدم زاوية وزان بتقاليد هذه الدار الشريفة الشهيرة وطائفة الطيبين، وأحد حفدة الشيخ سيدي بنعيسى عن تنظيم طائفة عيساوة...».

واستنطق المؤلف كذلك عددا من الفرنسيين المقيمين بالمغرب، سواء منهم موظفو القنصلية الفرنسية بطنجة والصويرة، والتجار الفرنسيون المنبثون في مختلف المراكز التجارية بالشواطئ وفي الداخل الذين زودوه بمعطيات البلاد الاقتصادية.

خصص المؤلف الفصل الأول لمدينة الصويرة، فتحدث عن الموقع والتأسيس والمهندس الفرنسي والبنائين من الأسرى المسيحيين، الأمر الذي أعطى هذه المدينة طابعاً أوربيا. كما تحدث عن السكان الذين يبلغ عددهم 25.000 نسمة، معظمهم من سوس، ومنهم نحو 10.000 من اليهود، وبذلك كانت الصويرة أولى حاضرة يهودية بالمغرب. وبين أنه كان للصويرة علاقات تجارية تمتد جنوباً عبر سوس وواد نون إلى تنبكتو، فتفدُ منها قوافل سنوية مؤلفة من 5.000 إلى 6.000 جمل محملة بالعاج وريش النعام والتبر، ولم ينقطع ذلك إلاّ بعد احتلال الفرنسيين للسودان... وكان كبار التجار في الصويرة قبل عشرين عاماً من المسلمين اليهود، ثم استحوذ اليهود وحدهم على التجارة واختفى المسلمون من الميدان. وقدّم المؤلف بيانات مفصلة عن حركة الاستيراد من انجلترا بصفة خاصة والتصدير إلى أوربا والولايات المتحدة الأميريكية، وعن الجاليات الأوربية ويعدّ من جملتهم المحميّين من المغاربة، والمتجنّسين من الجزائريين واليهود. واهتم بمسألة التعليم الفرنسي الذي كان الاتحاد الإسرائيلي الدولي يقوم به في الصويرة وغيرها من جهات المغرب.

وفي الطريق إلى مراكش أُعجب بمدينة أسفي وقال إنها أجمل مدينة مغربية في الشاطئ، وتحدث عن صعوبة المرسى والنشاط التجاري مقارنا إياه مع نشاط الصويرة من حيث إجمالي الوزن والقيمة المالية، وتنافُس الدول الأوربية في الميدان التجاري، خاصة انجلترا وفرنسا وإيطاليا، ونشاط البعثات التبشيرية. وعندما مرَّ بعبدة وقصبة قائدها الطاغية عيسى بن عمر، بيَّن مكانة القواد الكبار وعلاقاتهم بالمخزن والقبيلة. وكان عيسى بن عمر آنذاك متغيبا مع جموع قبيلته بفاس في حركته إلى بوحمارة، فقضى المؤلف وصحبه الليلة ضيوفا عند ولده الخليفة أحمد.

ولما وصل إلى مراكش أفاض القول فيها وفي القصبة التي يقيم بها الخليفة السلطاني مولاي حفيظ، متحدثا عن الأسوار والمياه والخِطط والأسواق، ومنها سوق الرقيق الذي يقام ثلاث مرات في الأسبوع (الأربعاء، والخميس، والجمعة) ولاحظ أن أسواق النخاسة في المشرق سرية لا يراها الأجانب، بعكس الحال في مراكش، وقلة الأوربيين تسمح لهم بالحضور دون صعوبة. فزاره لأول مرة، وخاب ظنه لأنه كان يتصور خدمة الرقيق في منازل الأسر الإسلامية بأقصى حد من اللطف. لكنه شاهد في السوق منظرا كريها جدا. السوق عبارة عن فناء محاط بأروقة يشكّل فيها المشترون حلقات، ويطوف سماسرة عديدون رافعين أصواتهم من طرف إلى طرف ومعهم البضاعة المعروضة على طريقة البيع بالمزاد العلني. وهكذا تسير الزنجيات في مجموعات صغيرة، وقد أتت بهن قوافل الجنوب أو أرسلهن سادتهن للتخلص منهن. فكان جمهور لا مبالٍ يجس الأذرع والسيقان والنهود للزنجيات أو يفحص أسنانهن...

وتوقف المؤلف في تمصلوحت عندما خرج من مراكش في طريقه إلى الأطلس، فتكلم على الزوايا والأضرحة وأهميتها، ووصف دور القرية وأسوارها وأبراجها وأهراءها وخزانات الزيت فيها، ومساكن الشيخ مولاي الحاج المحتمي آنذاك ببريطانيا، وزار بعد ذلك دار القائد الكَنْدافي والشعاب المحيطة بها، ثم

قصبة القائد المدني الكَلاوي الذي كان يتأهب هو أيضا للخروج في حركة مع القبيلة لمحاربة بوحمارة.

وفي طريقه من مراكش إلى الجديدة سجل ما شاهد وعرف عن طبيعة بلاد الرحامنة ودكالة وخصائص كل منهما، وأطال الكلام عن (مازاكَان) الجديدة وتاريخ بنائها من طرف البرتغاليين سنة 1506، وتشبثهم بها إلى أن كانت آخر نقطة أخلوها سنة 1769. وأشار إلى أن سكانها الذين نقلتهم الحكومة الملكية البرتغالية إلى البرازيل أسسوا هناك مدينة تحمل نفس الإسم (مازاكَان). وذكر عن إحصاء السكان أن مجموعهم 15.000 نسمة منهم 3.500 من اليهود، و400 من الأوربيين ليس فيهم من الفرنسيين سوى 12 نفرا معظمهم من اليهود المتجنسين. والتعليم الفرنسي هنا أيضا قائم على يد الاتحاد الدولي الإسرائيلي الذي يشرف على مدرسة تضم نحو ستين طفلا، إلى جانب مدرسة إسبانية تشرف عليها البعثة الكاثوليكية. أما تجارة الجديدة فتستقطب إقليمي دكالة والرحامنة وشمالي عبدة إضافة إلى مراكش التي تصدر إلى كل من الجديدة والصويرة. وتهيمن عليها ست دور أنجليزية كبرى من جبل طارق، وأربع دور إسبانية، وداران فرنسيتان، وأخريان ألمانيتان، ودار إيطالية، مع بعض كبار التجار اليهود.

وقد مكث أوبان في طنجة بعدما عاد إليها ثانية، عشرة أيام، كانت هي الأخيرة من شهر رمضان عام 1320، وديسمبر 1902. قضى فيها فاتح السنة الميلادية الجديدة الذي صادف يوم عيد الفطر، فوصف احتفال السكان ورجال السلطة بالعيد، كما سجل تقاليد رمضان في هذه المدينة بشيء غير قليل من التفصيل والدقة (النفار، الطبال، المؤذنون، المصلى، خطبة العيد، طعام العيد...).

وفي ثالث يناير تليت في الجامع الكبير رسالة صادرة عن السلطان مولاي عبد العزيز ـ وهذه وسيلة عادية للاتصال بين الملك والشعب ـ خاطب فيها العاملَ والسكان بمختلف حيثياتهم لإطلاعهم على سير المعارك ضد الثائر بوحمارة، وتهوين أمر الهزيمة التي مُني بها الجيش النظامي أخيرا مؤكدا أن الكرة ستكون

على الفتـان. والـذي يُلفت النظر أن المـؤلف سجـلْ بـدقـة كـل مـا جرى داخـل المسجد : حضور الأعيان، وجلوس العامل قرب المنبر محفوفا بـالمخـازنيـة الـذين أدوا التحية عند بداية قراءة الرسالة الملكيـة وعنـد نهـايتهـا، ولفـظ التحيـة، وهيئـة الخطيب عند القراءة... فهل كان المؤلف يتنكر في زي مسلم ويـدخل المسجـد أم هو عمل قدور بن غبريط وغيره من المخبرين ؟

وفي طريقه إلى فاس مرَّ أوبان بمدينتي القصر الكبير والعرائش وباديتهمـا، فـوصف ـ كعـادتـه ـ البيئـة الجغرافيـة، والعمران، والسكـان، والحركـة التجـاريـة، والجاليات الأوربية ونشاطاتها، والبعثات التبشيرية. وفي ختام حديثـه عن العرائش أورد خبرا طريفا عن احتفال طلبة قبيلة الخلـط : في آخر يوم مقـامنـا بـالعرائش ضُربت مدينة من الخيـام على الجرف بـالقرب من مخيمنـا، وتزايـدت سـاعـة بعـد أخرى حتى ضمت ما يربو على 500 من طلبة الخلط. وكان هؤلاء الطلبـة الشبـاب قد جمعوا من أماكن مختلفـة تبرعـات بلغت مـآت الريـالات ليحتفلوا في العرائش بأحد أعيادهم الدوريـة. ووصف كيف يعيشون في جو لطيف موزعين بين خيـامهم وهم يشربون الشـاي، أو مجتمعين في وسـط المخيم وهم يـأكلون اللحوم المشـويـة والمطبوخة، أو يقومون من حين لآخر بنزهات جماعية على عزف الغيطة.

وأتيحت الفرصة للمؤلف مرة أخرى وهو يسير في سهول الغرب ليتحـدث عن القبائل وقوادها الكبار، بالمقارنة مع قواد الحوز والجبال، وبسط القول كـذلـك عن القـائـد العربي العبـاسي، وخليفتـه الـذي أقـام عنـده، وحضر في جملـة الحـاشيـة الراجلين، نزهة صيد بالكلاب السلوقية والبزاة قام بها الخليفة الشاب، فوصف جمال الطبيعة ووفرة الصيد ودربة الصيادين وخفة الحيوانات المعلمة.

وقد خصص مؤلف «مغرب اليوم» الفصل الثامن للثائر بوحمارة فأتى بهويتـه، والأسبـاب التي أدت إلى قيـام الفتنـة في المغرب الشمـالي وفي طليعتهـا الإصـلاح الجبائي الذي فرضته الحكومة ورفضته قبائل المنطقـة، وبـدايـة التمرد في الجبـال ضد القواد، والقيام بانتهاب الأسواق. ثم بيّن كيف أصبحت حركات العصيان متعددة

متفرقة فاستغلها الروكَي وجمعها حوله في تازا التي دخلت في طاعته وأخذت تقيم الصّلاة باسمه، مدعَّماً أساساً من طرف قبائل غياتة. وخصص المؤلف حيزا مهما لأخبار الحركات العسكرية التي قام بها المخزن لخضد شوكة الثوار وإقرار الأمن في الشمال، سواء منها الحركات التي انكسرت أو التي انتصرت، ومنها الحركة الموفقة بتاريخ 29 يناير 1903 التي ألحقت بالروكَي وجموعه هزيمة منكرة، أعقبتها حفلات رسمية وشعبية في مختلف أنحاء البلاد. فكانت فرصة لأوبان رأى فيها مدينة فاس غارقة في حلل الزينة والطرب والابتهاج. وختم الفصل بخروج الوزير المنبهي على رأس الحركة الكبرى لمطاردة الثوار في حدور الشعاب وقنن الجبال.

وخصص الفصل التاسع للسلطان مولاي عبد العزيز منذ طفولته إلى توليه العرش ووصاية ابّا حماد، ثم التحرر من الوصاية والحياة الأولى بمراكش بمختلف مظاهرها الخاصة والعامة، ودور الأجانب الملتحقين ببطانته لا سيما الإنجليزي ماكْ لينْ واستياء الرأي العام ومعارضة الفاسيين. وهنا أيضا يأتي المؤلف بتفصيلات على جانب كبير من الدقة مما يجري داخل القصر، بحيث يصف الحجرات والمقاصير، ويذكر حتى أسماء الحريم، الأمر الذي يدل على إيغال «المخبرين» الذين كان على صلة بهم في رحلته !

وخصص المؤلف للمخزن ثلاثة فصول العاشر والحادي عشر والثاني عشر، يحتوي الأول على مقدمة في أصل الحكومة المغربية، والنظام السعدي والتأثير التركي، وعمل مولاي إسماعيل، وتاريخ القبائل المخزنية الكبرى الأربع : شراكَة، وعبيد البخاري (البّاخر)، والأوداية، وشراردة مع كَيش أهل سوس والقبائل الشبه المخزنية للحوز، يليه التوزيع الحالي (في بداية القرن) لقوات المخزن وتنظيم قبائل الكَيش، والطابع الأرستوقراطي للهيئة المخزنية، مع بيان العنصر الدائم والعنصر المؤقت... ويشتمل الثاني على مختلف مصالح المخزن بما في ذلك مصلحة الحاشية ومصلحة الدولة، والطوائف الداخلية والخارجية للقصر، من الحاجب

وقائد المشور، وأصناف الخدم التابعة لهما من المخازنية، إلى تشكيل البنيقات، وحكومة المخزن من وزراء وكتاب، وذكر الوزير الأعظم فضول غرنيط، ووزير الحرب المهدي المنبهي، ووزير الشؤون الخارجية عبد الكريم بنسليمان. بينما يهتم الثالث بالطابع الخاص لرجال المخزن هيئة ولباسا وطريقة، والأُسر الكبرى والتقاليد السياسية للمخزن، وعلاقته بالقبائل : القواد، والنظام النقدي والمالي، هيئة الأمناء، والنظام الحربي : العسكر والنوائب، مع إصلاحات مولاي عبد العزيز : الترتيب...

أما الفصول الأخيرة من الكتاب فتهتم أكثر ما تهتم بمدينة فاس، تاريخها وأحيائها وسكانها وطابعها الإسلامي من مساجد وأوقاف، وقضاء، وتعليم... ومؤسسات حضرية وتجارية من أسواق وفنادق، وتوزيع المياه على الدور والبساتين وما إلى ذلك، بينما يتحدث الفصل العشرون عن مدينة وزان والشرفاء العلميين فيها المعروفين بالشرفاء الوزانيين ودورهم الديني والسياسي.

ذلك هو كتاب «مغرب اليوم» الذي سجل بكثير من الواقعية والموضوعية ـ بالرغم على الدواعي السياسية الآنية ـ عددا من الارتسامات المفيدة بقلم حاذق سيال أشبه ما يكون بريشة رسام فنان. ومن حسن حظ هواة التاريخ أن المعالم في هذه الرحلة لم تقتصر على المدن والمدنيين، والمخزن ورجاله الحاكمين، وإنما شملت أيضا البادية والبدويين، وعامة الشعب من تجار وحرفيين ومتعلمين.

عبد الأحد السبتي

مصادر التاريخ الاجتماعي

تساؤلات حول مستويات النص التاريخي التقليدي

لاشك أن عنوان العرض يوحي بالمجازفة، فهو يقدم مساهمة محدودة في مجال واسع وشائك. قبل أن نطرح تساؤلاتنا، لابد من توضيح إطار هذه التساؤلات. نريد أن نطرح مسألة مستويات النص التقليدي على ضوء مسألة مصادر التاريخ الاجتماعي، فما هو الاتجاه السائد في تناول العلاقة بين الحقلين ؟

لا يزال الاهتمام بالاستوغرافيا التقليدية منحصرا داخل الإطار الذي حدده لِيڤي بْرُوڤَنْصَالْ في كتابه «مؤرخو الشرفاء». منذ صدور هذا الكتاب، اتخذ البحث نوعا من المسافة النقدية إزاء الرصيد التاريخي التقليدي، وذلك من حيث تحديد الأجناس وتصنيف المؤرخين وتقييم أعمالهم. ويتم التقييم بطريقة تعتمد على عنصر المصداقية في توفير الخبر الأقرب إلى الصحة. فالمؤرخ توصَّل إلى الخبر بشكل مباشر أو غير مباشر، كما أنه التزم الحياد، أو اتخذ موقفاً صريحاً أو ضمنياً إزاء أطراف متصارعة.

سوف يتخذ مؤرخ المجتمع مسافة مضاعفة : فالكُتب الإخبارية تقتصر على ما يجري في دائرة الحُكَّام، والتراجم تؤرخ لمشَاهير الرجال. وإذا كانت كتُب المَنَاقب أقرب إلى قاعدة المجتمع، فإن أسلوبها يضع القارئ في مناخ الكرامات

والخوارق. وفي نفس السياق يعتبر لِيڤي بْرُوڤَنْصَالْ أن مؤلفات الأنساب هي مجرد لوائح مُملّة من الأسماء، وُضِعت لمجاملة بعض البيوتات وبقصد تخليد ذكرها.[1]

يتقدم التاريخ الاجتماعي بقدر تجاوزه لهذا الإنتاج، وبقدر اعتماده على المصادر غير الإرادية، أي ما لم يوضع بغرض التأريخ. لنأخذ مثلاً مجتمع المدينة : يطل المؤرخ على هذا العالم من خلال حوالات الأحباس وسجلات المستفادات ومختلف المستندات العائلية.[2] هكذا يستطيع البحث أن يتجاوز مستوى الانطباعات، وتصبح مختلف الظواهر قابلةً للقياس والإحصاء.

لا أحد ينكر أهمية هذا الأفق، ولا أحد يجادل في هذا الطموح بغاية الوصول إلى وثائق تساعد على وصف البنية الاجتماعية. حيث ترسم مواقع المجموعات في علاقاتها مع الإنتاج والسلطة، لكن هل يجوز اعتبار الاستوغرافيا التقليدية مجرد محطة وثائقية ؟ هل تحَل مسألة الاستوغرافيا التقليدية بمجرد «الاستغناء» عنها عندما تتوفر المصادر الأخرى ؟ إذا حسمنا هذا الإشكال بالإيجاب، ربما نقع في غفلة عن بعض المشاكل المنهجية التي تتصل باستغلال كتب الأخبار والتراجم والمناقب والأنساب. وقد تكون تلك المشاكل أكثر حدة في غياب أوْ فِي انتظار المصادر غير الإرادية.

إن القراءة السائدة للإنتاج التقليدي تفترض شفافية النص، ولذا تعتبره بمثابة الوسيلة البريئة التي تسمح بالوصول إلى معطيات معَينة. يقترن هذا التصور بالقراءة الاجتزائية، فتضيع بعضُ المعطيات باسم المعرفة الوضعية وتقبل معطيات أخرى بسهولة، رغم تشبث الباحث بقواعد نقد النصوص.

1) **Les historiens des Chorfa : Essai sur la littèrature historique et biographique du Maroc du XXe siècle, Paris, Larose, 1922, p. 48. E. LÉVI – PROVENÇAL,**

2) امحمد مزين، **فاس وباديتها من 1549 إلى 1637 : مساهمة في تاريخ المغرب السعدي**، دبلوم الدراسات العليا، الرباط، 1979. محمد اللحية، **الحياة الاقتصادية بمدينة مكناس في القرن التاسع عشر (1850 - 1912)**. دبلوم الدراسات العليا، الرباط، 1984.

Daniel Jonathan SHROETER, **Merchants and pedlars of Essaouira : a social history of a moroccan** trading town (1844-1886), Ph. d, University of Manchester, 1984.

علينا إذن أن نحدد دائرة المناقشة. سوف نقتصر على نقطة واحدة، وهي أن النص التقليدي، يضع القارئ أمام تداخل الواقعة والرمز. فبإمكاننا أن ننتبه إلى ما هو رمزي من خلال ما هو اجتماعي، وبإمكاننا أن ننتبه إلى ما هو اجتماعي من خلال ما هو رمزي. سوف نعتمد في تحليلنا على نموذج أدب الأنساب، وبالأخص على الإنتاج النسَبِيّ الفَاسِيّ الذي يمتد فيما بين القرن الخامس عشر وأوائل فترة الحماية. فيلزمنا أن نبدأ برسم بعض الملامح العامة لهذا النوع من المصادر التاريخية.

تقترن ظروف تأليف الأنساب بالوظائف التي يقوم بها هذا الإنتاج. وإذا بسّطنا المسألة وجدنا أن كتاب الأنساب هو امتداد للوثيقة القانونية، أي امتداد للرسم العدْلي. يتحدث محمد المسناوي عن الظرف الذي دفعه إلى كتابة «نتيجة التحقيق في بعض أهل الشرف الوثيق»، فيخبرنا أن أحد الشرفاء القادريين بفاس (وهو ابن النسّابة عبد السلام القادري وعمّ مؤلف «نشر المثاني») طلب منه أن يضع تاريخاً للأسرة القادرية، وذلك لأنه كان يستعد للذهاب إلى الحج، وقد يحتاج هناك إلى إثبات نسبه. فالكراسة أضمن وأسلم من الرسوم العدلية المتفرقة، لأن هذه الوثائق يمكن أن تتعرض للضياع خلال السفر.[3]

ننتقل الآن من هذه الحالة الدالة إلى الحركة العامة لتأليف الأنساب. يبدو أن هذا الإنتاج يعكس رغبتين متقاطعتين : رغبة السلطة المخزنية في إحصاء الشرفاء نظراً لما يترتب عن ظاهرة الشرف من إعفاءات وامتيازات، ورغبة الشرفاء في تأكيد الأصول والاحتماء من الدخلاء.[4] إن التقاطع الموجود بين المراقبة

3) محمد المسناوي، **نتيجةّ التحقيق في بعض أهل الشرف الوثيق**، طبعة حجرية، فاس، 1891/1309.

4) في مقدمات كتب أنساب الأشراف، يشير المؤلفون إلى الدوافع التي حفزتهم إلى الكتابة، وهي :
- التبرك بذكر السلالة النبوية.
- النزول عند رغبة بعض أعيان الأشراف.
- تكاثر أدعياء الشرف (المتشرّفة).

ويلح النسابة على هذا العامل أو ذاك حسب انتمائه وعلاقاته، وحسب ظرفية التأليف.

المخزنية والدفاع العائلي هو نفس التقاطع الذي تشخصه مؤسسة نقابة الأشراف.[5]

إن التأمل في مثال مدينة فاس، يوحي بأن اللحظات الأساسية في الخطاب النسَبي، تُوافِقُ مظاهر التأزم في العلاقات بين السلطة المخزنية والأشراف. ونكتفي بذكْر حالتين. الأولى تتعلق «بنصح ملوك الإسلام» لابن السكاك.[6] لقد جاء هذا التأليف كرد فعل ضد تراجع المرينيين عن خطة التقارب مع الأشراف عند نهاية القرن الرابع عشر.[7] والحالة الثانية تتعلق بالفترة الإسماعيلية، حيث انتعش تأليف الأنساب على يد محمد المسناوي وعبد السلام القادري.[8]

فما هو مضمون النص النسَبي ؟ إننا في الواقع أمام نسيج من المضامين، فالنسَّابة يتبرك بذكر السلالة النبوية، وهو يرتب «الشجرة»، ويحصي الفروع والأشخاص، وفي آن واحد يوثق النسب بواسطة مختلف الوسائل المتداولة. كما أن النسَّابة يترجم لعدد من رجال البيوتات المذكورة، إذ أن الحسَب يرافق النسب. كل هذه العناصر لا تتوفر بالضرورة في كافة النصوص، وإذا توفرت، فهي حاضرة

5) لا غرابة في أن بعض نقباء الأشراف تركوا إنتاجا نسَبيا هاما. نذكر على سبيل المثال عبد القادر الشبيهي (ت. 1687/1099) وسليمان الحوات (ت 1816/1231). ويجد القارىء في بعض المؤلفات نماذج غنية من ممارسة النقيب : طلبات رسوم النسب الشريف، أنواع الوثائق التي أدلي بها، وكذا قرار النقيب. أنظر الشبيهي، **تأليف في أنساب الشرفاء الذين لهم شهرة بفاس**، مخطوط، الرباط، الخزانة العامة، د 1457.

6) ابن السكاك، **نصح ملوك الاسلام بالتعريف بما يجب عليهم من حقوق آل البيت الكرام**، مخطوط، الرباط، الخزانة العامة، ك 383.

7) محمد القبلي، «مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية**، الرباط، عدد مزدوج 3 ـ 4، 1978، ص 7 ـ 50. انظر على الخصوص ص 26 وما تلاها.

8) كيف تفسر غزارة الكتابة النسَبية خلال العهد الإسماعيلي لاشك أن شرفاء مدينة فاس واجهوا بهذه الطريقة الحملة المنهجية التي نظمتها السلطة المخزنية لضبط الانتماء الشريفي. وقد كانت تلك الحملة جزءا من خطة تسعى في آن واحد إلى وضع حد «للفوضى النسَبية» السابقة، وإلى مواجهة وضعية يقترن فيها الشرف ببروز قوى سياسية إقليمية، مثلما حدث في الشمال الغربي (جبل العلم).

انظر الزياني، **تحفة الحادي المطرب في رفع نسب شرفاء المغرب**، مخطوط، الرباط، الخزانة العامة، د 965، ص 261.

G. SALMON, **«Ibn Rahmoûn et les généalogies chérifiennes»**, Archives Marocaines, t, III, **1905,pp. 166-167.**

كيف كانت مواقف الشرفاء إزاء المواجهة التي قامت بين أهل فاس والمخزن الاسماعيلي ؟ تلك مسألة لا زال يكتنفها الغموض.

بشكل يتفاوت بين هذا النص أو ذاك. إلا أن تمثل مختلف هذه العناصر يساعدنا على الاقتراب من منطق أدب الأنساب.

هكذا نصل إلى أفق منهجي معين. إن القراءة الاجتزائية تتعامل مع النص النسَبي، مثلما تتعامل مع كتاب التراجم، فهي تكتفي باقتطاف وحدات دلالية معزولة للإجابة عن سؤال محدد : اسم أو انتساب أو حدث. لكن إذا وضعنا أدب الأنساب في إطار ظاهرة النسب، وإذا اعتنينا بالنسب كعنصر فعَّال ضمن عناصر البنية الاجتماعية والذهنية، فإن حوارنا مع النص قد يكون أغنى وأفيد.

لا يمكن أن نتبنى هذا المنظور، دون أن نعيد النظر في مسألة الأجناس التاريخية. فالخطاب النسَبي لا ينحصر في نطاق أدب الأنساب، بل نجده يخترق الكتابات الإخبارية والتراجم والنوازل. وعندما يريد النسَّابة أن يدلي بحجج لتأكيد أصول هذه الأسرة أو تلك، فإنه يستشهد بِسَنَدٍ تصطف من خلاله كافة أنواع المعرفة العَالِمَة.

لنتأمل مثلا، أشكال التبادل التي تقوم بين الأنساب والتراجم والمناقب. فالنسابة يوظف عناصر بيوغرافية عند حديثه عن جَدٍّ مُعَيَّن لأسرة مُعيَّنة، وكذا عند ترجمته للشخصيات البارزة التي تتخلل المسيرة العائلية. وفي الاتجاه الآخر، إن احتياج مؤلفي التراجم والمناقب إلى المعلومات النسَبية هو احتياج أساسي. فالحديث عن حياة ولِيٍّ أو عالم يتطلب إظهار موقعه ضمن الشجرة، وتكريم الوليّ والعالم يعتبر في آن واحد تكريماً لأسلافه وعقبه، بمعنى أن الجد رأسمال عائلي.[9] هكذا يتبين أن أهمية المعلومات النسَبية تؤكد أن الشهرة والنفوذ يفترضان الاستمرارية العائلية.

9) نشير، في هذا الصدد، إلى الطريقة التي يتبعها مؤلفو كتب المناقب في ترتيب موادهم. أنظر مثلا محمد العربي الفاسي، **مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن**، طبعة حجرية، فاس، 1906/1324.
فبعد «ذكر الشيخ أبي المحاسن يوسف بن محمد»، ينتقل المؤلف إلى «ذكر من له اتصال به بأبوة أو بنوة أو أخوة ممن يتميز بعلم أو صلاح».

بعد هذا التقديم الموجز لخصائص أدب الأنساب، ننتقل إلى مسألة تداخل العناصر الوقائعية والرمزية. وسوف نُهَيْكِلُ حديثَنا حول مفهومين : المحنة والبَركة. لا نسعى هنا إلى التعريف بالمفهومين المذكورين، بل نريد أن نظهر تحكمهما في تنظيم وانتظام الوقائع.

ننطلق من «نشر المثاني». فبصدد ترجمة أحد الشرفاء القادريين، يتحدث المؤلف عن المراحل التي قطعتها أسرته قبل الاستقرار بفاس : العراق ثم الأندلس فالحاضرة الإدريسية. وينتقل القادري إلى المحن التي يبتلي بها اللهُ أهلَ البيت، وكأن هذه المحن مصير أبدي. ثم يشير إلى أعمال ابن أبي العافية وتشتت الأدارسة ثم عودتهم إلى قاعدة جدهم. بعد ذلك يذكُر المؤلف بمراحل هجرة الشرفاء الصقليين، فهم كذلك سكنوا العراق، وعرفوا الأندلس قبل الانتهاء إلى فاس.[10]

ماذا نستفيد من هذا السرد ؟ في اعتقادنا أن القادري يعبر هنا عن ما هو مضمن في نصوص أخرى. إن أسلوب التداعي والاستطراد جَمَعَ بين دلالات قد لا تلفت نظر القارئ إن هو التقى بها في سياقات منفصلة، وتتلخص هذه الدلالات في مَحنة الإسلام، ومحنة أهل البيت، ومحنة الأدارسة.

نقرأ في «الدر المنتخب»، حول موضوع هجرة جد الشرفاء العراقيين الحسينيين إلى فاس :

> «...وأول من خرج من العراق لحادثة التتر الشنعاء(...) جدُّهم سيدي محمد الهادي بن أبي القاسم بن نفيس الشهير بالعراقي وربما نسب إلى كربلاء فيقال الكربلائي لكونه سكن بكربلاء مدة يسيرة، وهي مدينة صغيرة قرب بغداد التي بها مشهد مولانا الحسين الطامة الكبرى المشهورة(...) وكان قدوم سيدي محمد الهادي المذكور مع تجار مصر على فاس الإدريسية في عنفوان

10) محمد بن الطيب القادري، **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني**، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، الرباط، دار المغرب، ج 1، 1977، ص 313 ـ 316.

شباب دولة بني مرين في الخبر المأثور، في أول المائة الثامنة(...) قال في ابتهاج القلوب يقال إن جدهم قدم من العراق بإشارة من النبي ﷺ في دولة أبي سعيد بن أبي يوسف المريني وأنه لما قرب من مدينة فاس رأى الأمير أبو سعيد المذكور النبي ﷺ في المنام وهو يأمره أن يلقى ولده فلاناً يعني هذا الشريف العراقي فخرج الأمير من الغد حافياً إلى عقبة الحفا من ظاهر خولان، قيل ومن تم سميت عقبة الحفا فتلقاه ورحب به وأكرمه وأجزل صلته».[11]

تضعنا هذه الرواية في ظرفية القرن الرابع عشر، حيث أدى تفتح المرينيين على الأشراف، إلى اشتداد حركة الهجرة إلى فاس.[12] لقد اتبع النزوح خط التجارة المشرقية، وواكبت الكرامة سياسة السلطان. غير أن الحديث عن الهجرة يحمل شحنة رمزية، إذ يزاوج النص بين ذكر التتر وذكر مأساة أهل البيت.

إن الربط بين الهجرة ومحن الإسلام، عملية تتكرر في تاريخ أسر عديدة. يقول صاحب «الإشراف» عن الشرفاء القادريين :

«وكان والله أعلم سبب خروج من انتقل منهم عن بغداد وقعة التتر العظمى التي لم يعهد مثلها في البلاد. فبقيت الأقدار ترمي به في الأقطار، في جملة من فرَّ منهم من الأشراف والعلماء والأخيار إلى أن ألقى عصا التسيار بجزيرة الأندلس واتخذها له ولبنيه دار القرار. وأما خروجهم من غرناطة إلى فاس فلِتغلُّب الروم عليها...».[13]

11) أحمد بن محمد بن الحاج، **الدر المنتخب المستحسن في بعض مآثر أمير المومنين مولانا الحسن**، مخطوط، الرباط، الخزانة الحسنية، ج 4، ز 12.184، ص 122 ـ 123.

12) محمد القبلي، م.س، ص 11 وما تلاها.

13) محمد الطالب بن حمدون بن الحاج، **الإشراف على من بفاس من مشاهير الأشراف**، مخطوط، الرباط، الخزانة العامة، د 653، ص 93.

ننتقل الآن إلى التجربة الإدريسية. لا يرد ذكر الشرفاء الأدارسة في كتب الأنساب دون أن تخصص صفحات عديدة للدولة الإدريسية وللتاريخ السياسي الذي عرفته هذه الدولة. ويبدي النسابون اهتماماً كبيراً بالنكبات التي تخللت أواخر الحكم الإدريسي. فقد تشتت الأدارسة ثم اختفوا ثم عادوا إلى الظهور في ظروف لاحقة. وتتحدث جل المصادر عن «الخطوب» و«الأهوال» و«الامتحان» و«اغتصاب الخلافة». أما ابن أبي العافية فيبرز كرمز سلبي يتصدر مضطهدي أهل البيت.[14] إن التركيز على هذه اللحظات أدّى أحياناً إلى أشكال من الخلط بين مختلف مراحل التراجع الإدريسي، وكأن الأهم هو تسجيل الانتماء إلى مصير تكراري. هكذا يبدو من المشروع أن نتساءل : ألسنا أمام استعادة لتاريخ سابق ؟ ألسنا أمام استعادة لكربلاء ؟ إنه افتراض ينمي الشعور بالغموض إزاء فترة هامة من تاريخ المغرب.

لاحظنا أن مفهوم المحنة يعمل على تأطير الوقائع التاريخية في اتجاه الاختزال، وتتبعنا هذه العملية بصدد موضوع الهجرة العائلية. وسوف نسائل مفهوم البركة في نفس الاتجاه، إلاّ أن قراءتنا تحاول أن تتلمس بعض العلاقات الاجتماعية.

فإلى أي حد تفيدنا الأنساب في معرفة الانتماء المهني - الاجتماعي للأُسَر التي تكون موضوع الإحصاء والتقريض ؟ لا تخلو كتب الأنساب من إشارات سريعة إلى المواقع المهنية، ففي كتاب «نتيجة التحقيق» يتجلى «الانتظام الثلاثي» الذي كان يميز النخبة الحضرية. فالأسرة القادرية تتوزع إلى فقهاء وتجار وحرّارين.[15]

14) نلمس هذا الاختزال عند جل النسابين، على أنهم تناقلوا أساسا الرواية التي وضعها صاحب **روض القرطاس**.

15) محمد المسناوي، **نتيجة التحقيق...**، م.س. وحول «الانتظام الثلاثي»، انظر :

J. BERQUE, «Genèse d'une métropole musulmane» in **Maghreb, histoire et sociétés, Paris, Duculot/Alger,stoire, t. 1, «Nouveaux problèmes», Paris, Gallimard, 1976, pp. 147-168.»,** 1979.**an City (1830 - 1930).** Manchester University Press, 1976. Duculot/Alger, SNED, 1974, p. 36.

وإذا بحثنا عن آليات التراكم، فإن ندرة الوقائع هي القاعدة، وكثيراً ما يفيدنا استطراد المؤلف في اصطياد بعض المؤشرات الاجتماعية. سوف نذكر نموذجا أورده صاحب «نشر المثاني»، في سياق حديثه عن أحد الشرفاء الصقليين بفاس، وهو محمد العربي بن أحمد، الذي عاش في النصف الأول من القرن السابع عشر. ينتمي هذا الشريف إلى الطاهريين الصقليين الذين ارتبطوا بالسلطة الموحدية في مراكش، وبعد انقراض هذه الدولة اتجهوا نحو الشمال إلى أن استقروا بفاس في أواخر القرن الثالث عشر. يقفز صاحب «النشر» على أزيد من ثلاثة قرون ويضعنا في مناخ فاس تحت الحكم الدلائي.[16] لقد قرر أحمد بن محمد الحاج أن يعتني بالأضرحة فأصلح ضريح ابن عباد، وبما أن هذا الوَلِيَّ لم يترك عقبا فإن مدخوله مُنِح للشرفاء الطاهريين الصقليين.

بعد هذه النبذة التاريخية، نتعرف على الشريف محمد بن العربي. فهو يتعاطى للتجارة ويستغل الأراضي العائلية التي تقع بناحية فاس. ومع تزايد الثروة، تخلى الشريف عن نصيبه من مداخيل الأضرحة لفائدة أبناء عمومته. سوف تتسع الأملاك بسبب توالي الظرفيات الملائمة،[17] وهي ظرفيات تتخلل نهاية الحكم الإسماعيلي وما أعقبها من اضطرابات اصطلح المؤرخون على تسميتها «بالفترة». فإذا صنفنا لحظات التراكم، بغض النظر عن تعاقبها الزمني، أمكننا أن نرصد مجاعة، وحِصَارَيْن عانت منهما المدينة، وكذلك المغارم التي فرضها السلطان عبد الله على صناع وملاكي فاس. يقول القادري حول هذا الظرف الأخير : «اشترى (الشريف الصقلي) بعد ذلك الأصول في ولاية القائد محمد بن علي بن يشو بثمن بخس لأن الناس كانوا يجمعون أصولهم ويحصلون الضروب والمغارم التي عليهم ويفرون إلى

16) محمد حجي، **الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**، الرباط، المطبعة الوطنية، 1964، ص 208 ـ 210.

17) محمد بن الطيب القادري، **نشر المثاني...**، مخطوط، الرباط، الخزانة العامة، ج 2 ك 2253، ص 2/144 ـ 1/145.

السودان والمشرق، اشترى أجنة محطوبة وغرسها فكثرت أموالـه وربـاعـه وتجـارتـه وفلاحته».[18]

هكذا نرى أن موارد الولاية (الضريح) تساعد على التراكم (الأراضي والأموال)، كما أنها تسمح بعملية إعـادة الترتيب العـائلي حسب الحـاجيـات. شهرة النسب إذن توفر فعالية اجتماعية خـاصـة، لأنهـا اقترنت بعنـايـة السلطـة وبـالآليـات المعتـادة للمضاربات التجارية. وفي اللحظة الأخيرة، نلاحظ أن الشرف سمح للبعض بتجـاوز عوائق التراكم.[19] لقد شكل الشرفاء فصيلاً متميزاً داخل الطبقة التجارية.

إذا كـان التراكم موضوعـاً نـادراً، فـإن إعـادة التوزيـع تشغـل حيـزاً أكبر في النصوص النسَبيـة. نغـادر الآن دائرة أنسـاب الأشراف ونفتح كتـاب «زهرة الآس في بيوتات فاس» لعبد الكبير بن هاشم الكتـاني[20]. هنـا تتفـاوت المعلومـات وتحظى بعض البيوتات بعناية خـاصـة، نـذكر منهـا بيوتـات التّـازيّين والبَنّـانِيّين وأولاد بن جَلّون. ويخْبرنا المؤلف ـ العـدل أنـه حرر عقود هـذه الأُسَر. إن هـذه الأُسَر موضوع ثناء موثَّق، وفي هذا الثناء الصريح مادة غنيـة حول أشكـال الإشعـاع الرمزي الـذي ثمتعت به البورجوازية التجـاريـة خلال القرن التـاسع عشر. وفي تـاريخ البيوتـات غير الشريفة، تحضر البركة من خلال الجد العالِم أو الجـد الوَلِي، وتستحضَر البركـة من خلال العلاقات التي يقيمها التاجر مع الولي أو مع الشريف.

يقدم الكتاني إحدى فرق بيت بني جلون، وهي فرقة الكومي، فيقول :

«إن جدهم كان تابعاً طريقة الولي الصالح سيدي محمـد بن سعيـد الكومي دفين راس القليعـة داخل بـاب الفتوح، المتوفى سنـة ست

18) م.س، ص 2/145.

19) ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967.انظر البـاب الخـامس، الفصل الخـامس، «في أن الجـاه مفيد للمال»، ص 693 ـ 694. وحول علاقة الإعفاء الجبائي بالتراكم التجاري والعقاري لدى فئة الشرفاء، انظر :
N. CIGAR, «Société et vie politique à Fès sous les premiers Alawites (1660 – 1830)», **Hespéris–Tamuda,** vol. XVIII, 1978 – 1979, p. 102. sous les premiers Alawites (1660 – 1830)»,

20) عبد الكبير بن هـاشم الكتـاني، **زهرة الآس في بيوتـات فـاس**، مخطوط. يشتمل المؤلف على أربعـة أجـزاء، يوجد الجزء الأول بالرباط، الخزانة العامة، ك 1281. ولم نتمكن من الاطلاع على الأجزاء الأخرى.

وعشرين وألف. وكان مستغرقاً في خدمته حتى صار يقال له الكَومي ابن جلون، فبقي ذلك عليه ومن بعده في بنيه وعقبه إلى الآن»[21].

هكذا تساهم التسمية في ترسيخ الهيبة، على أن هذه الهيبة انتقلت من الولي إلى «خادمه» بواسطة علاقة تبعية متبادلة.

قد لا تقتصر علاقة الخدمة على شخص واحد، فهي تشمل في بعض الحالات عائلات كاملة. يتحدث صاحب «زهرة الآس» عن البرنوصي التويمي بن جلون. إنه أمين دار عدِيل، وخادم ابن عم المؤلف الطيب بن محمد الكتاني. عندما توفي هذا الأخير، صار بن جلون للأشراف والعلماء وأهل الخير «خزانة صائر»[22]، كما أنه أصبح خادماً للكتانيين.

«وقد حضرت مراراً في مصغبة (كذا) حدود التسعين ومائتين وألف وبعدها بداره الكبرى المعروفة له بأقصى درب جنيارة. فإنه كان يوجه أصحابه للتطوف على جميع القبيلة ويلزمهم الاتيان بأولادهم الذكور الكبار والصغار، وتجتمع القبيلة بأجمعها بكبرائها وصبيانها بداره ويجعل لهم الأطعمة والأشربة والطيب، وعند اشتداد المصغبة جعل لهم الأغدرة الكبرى المسطحة مملوءة بالسمن المذاب الجيد وخبز التزريف (...) وعند الخروج بعد الفراغ من الأدعية له ولجميع ملة الإسلام يقف بنفسه بباب الدار مع جملة من أصحابه حاملين له الدراهم فيدفع لكل واحد ريالاً واحداً بعد تقبيل يده..»[23].

21) م س، ص 522.
22) م س، ص 539.
23) م س.

يعكس هذا المشهد سياقا تاريخيا معينا : بؤس الجناح التقليدي من الخاصة، عند أواخر القرن التاسع عشر، أي ما سماه عبد الله العروي «بالتسول المقنع»[24]. وفي آن واحد يتضمن النص رمزية اجتماعية. تستعيد دور الأعيان مناخ الزوايا، فالتاجر يكرّم الأشراف والأشراف يكرمون نقطة رفاه وسط المسغبة. لقد وضعَنا أسلوبُ التمجيد أمام نماذج من علاقات تدخل في نطاق الزبونية وإعادة التوزيع.

عندما نستعرض الدراسات التي تناولت البنية الاجتماعية للمدينة المغربية في مرحلة ما قبل الاستعمار، نجد هناك دراستين أساسيتين تشدان اهتمامنا : «فاس قبل الحماية» لرُوجِي لُوتُورْنُو، و«أهل سلا (1830 - 1930)» لِكِنيثْ بْرَاوْنْ[25]. البحث الأول ركز على التراتب الاجتماعي، حيث ميز بين ثلاث شرائح : نخبة المدينة، أي كبار التجار والعلماء والأشراف؛ ثم شريحة وسطى تشمل صغار التجار والحرفيين والفقهاء وأعوان المخزن، وهذه الفئة هي الاحتياطي الذي تتجدد في إطاره النخبة؛ وفي أسفل الهرم مجموعات هامشية تعاني من عدم الاستقرار داخل النمط الحضري.

يعترف كِنيثْ بْرَاوْنْ بواقع التراتب، غير أنه ينسّب فعالية التمايز الاجتماعي من خلال واقع العلاقات الزبونية، وهي علاقات غير متكافئة وتساهم في إعادة إنتاج التراتب عن طريق نفيه في مستوى الوعي[26]. إنها علاقات توازي علاقات التعاضد والتكافل التي تسود في مجتمع البادية. ولا غرابة في أن بعض

24) A. LAROUI, **Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830 – 1912)**, Paris, Maspéro, 1977, p. 110.

25) R. LE TOURNEAU, **Fès avant le Protectorat : Etude économique et sociale d'une ville de** l'Occident musulman. Casablanca, SMLE, 1949, K. L. BROWN, People of Salé : Tradition and charge in a Moroccan City (1830 – 1930). Manchester University Press, 1976.

26) حول الخطوط العامة لهذا التناول، انظر محمد المنصور، «العلاقات الزبونية كمنهج لتحليل العلاقات الاجتماعية»، عرض غير منشور، ألقي في إطار «مجموعة البحث في التاريخ الاجتماعي المغربي» (كلية الآداب، الرباط)، بتاريخ 1985/02/20.

المصطلحات تتشابه فيما بينها[27] : ففي المدينة تتحدث النصوص عن الأسر والبيوتات، ويتداول الناسُ كلماتٍ مثل «القبيلة» و«الخيمة»[28].

نتهي بتسجيل خلاصتين :

- الخلاصة الأولى تتعلق بتداخل الرمز والواقعة. لسنا في الواقع أمام خصوصية من خصوصيات النص التاريخي التقليدي، بل نحن بصدد سمة من سمات المجتمعات ما قبل الرأسمالية[29]. لم تصل المجتمعات إلى الفصل بين البنيات المادية والبنيات الرمزية إلاّ في ظل اقتصاد السوق، حيث لم تعد القوى الاجتماعية السائدة، في حاجة إلى دعم هيمنتها بواسطة أدوات غير اقتصادية، قد تكون من قبيل العنف وقد تكون من قبيل الرمز.

- الخلاصة الثانية تتعلق بنسْبية الحواجز التي تفصل بين مختلف الأجناس التاريخية. يمكن اعتبار النسب عيِّنة ضمن مجموعة من المفاهيم التي تنتمي إلى التاريخ الاجتماعي وإلى منطقة التصورات[30]. إن تتبع هذه المفاهيم قد يساعد على إعادة طرح مسائل عدة تدور حول الوثيقة، والقراءة، وتاريخ المجتمع.

27) يشكل النسَب، في كلا المجتمعيْن، إطارا «للتضامن العمودي». بصدد هذا المفهوم، انظر :
P. PASCON, «Ségmentation et stratification dans la société rurale marocaine», **Bulletin** Economique et Social du Maroc, Actes de Durham, «Recherches récentes sur le Maroc moderne», 1979.

28) يرد مصطلح «القبيلة» في بعض الكتابات النسَبية المتأخرة. انظر مثلا عبد السلام بن سودة، **إزالة الالتباس عن قبائل سكان مدينة فاس**، مرقون، الرباط، الخزانة الحسنية، 10652، جزءان. نشر جزء منه تحت عنوان «بيوتات فاس قديما وحديثا» مجلة **البحث العلمي** (الرباط)، يناير ـ أبريل 1974، ص 105 ـ 123، ماي ـ غشت 1974، ص 136 ـ 146، يناير ـ يونيو 1976، ص 77 ـ 103.

29) في كثير من المجتمعات، تساهم بعض الممارسات والقيم في حجب علاقات مثل الهيمنة والتبادل وإعادة التوزيع. راجع :
P. BOURDIEU, **Le sens pratique**, Paris, Minuit, 1980.

30) حول فوائد استيعاب تاريخ التصورات داخل التاريخ الاجتماعي، راجع :
G. DUBY, «Histoire sociale et idéologies des sociétés», in J. LE GOFF, P. NORA (dir.), **Faire de l'Histoire**, t. 1, «Nouveaux problèmes», Paris, Gallimard, 1976, pp. 147 – 168.

أحمد الشرقاوي إقبال

طَرَائِفُ مِن المُعجَم العَرَبِيّ

رزق المسلمون الحظوة في كثرة التآليف، وأوتوا في ذلك من البخت ما لم تؤته أمة من أمم الحضارات القديمة، تشهد بذلك كتبهم المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف، وفي ضمن ذلك مكتبتهم اللغوية التي ينبهر الواقف عليها مما تحويه من التأليف اللغوي كثرة أعداد واختلاف أشكال.

واللغة ـ فيما يقال ـ هي السجل الذي يحفظ كل ما هو أساسي في حضارات الأمم، فإن يكن ذلك حقا ـ وهو حق بلا مرية ـ فإن المعجم العربي قد حفظ حضارة الإسلام بكل ما فيها من ماديات ومن معنويات جملة وتفصيلا، من غير فوت ولا نقصان، واحتوى عليها احتواء أوفى على الغاية.

ذلك المعجم الثر والغني بمادته الوفيرة وأشكاله المتنوعة قد أصابه ما أصابه في فترة اللغوب التي خيمت على العرب والمسلمين عهدا غير قصير، فضاع منها ما ضاع، ولعله الكثير، واندفن باقيه في المكتبات هنا وهناك ينتظر النشور من رقدته الطويلة.

وقد اتفق منذ العقود الأولى من القرن الميلادي الماضي أن ابتدرت طائفة من المستشرقين العمل في خدمة المعجم العربي اكتشافا وتحقيقا ونشرا ودراسة، فأنجزوا من ذلك الكثير البثير، وجرى على آثارهم في ذلك الشرقيون فأنجزوا بدورهم في خدمة المعجم العربي ما أربوا فيه على المستشرقين وزادوا، وهم قد

تناولوه وجوها من التنـاول شتى إلا واحـدة خـاموا عنهـا وتلكـأوا دونهـا وهي عمل فهرسـة تُعرّف بـه منسوبـا ومخطوطـا ومطبوعـا على جهـة الاستيعـاب، مـع مسيس الحاجة إلى ذلك، وشدة الرغبة فيه، وكبير المنفعة العائدة منه على الدارسين بعامـة والمعنيين بالتراث العربي اللغوي بخاصة.

وكنت من سنـوات قـد تهممت بـالمعجم العربي التراثي فـانشغلت بـه دراسـة وإحصـاء تـأتى لي بهمـا أن وضعت لـه فهرسـة مستـوعبـة جعلتهـا على خريطـة مسطوحة في مجموعات تسع هي التالية :

(1) مجموعة اللغات

أودعت فيهـا غريب القرآن، لغـات القرآن، الـوجـوه والنظـائر في القرآن، معرب القرآن، غريب الحديث، معـاجم المصطلحـات، كتب اللهجـات، كتب النوادر، كتب المعربـات، كتب اللحن والتصويب. ومجموع ذلك كله 397 كتابا.

(2) مجموعة الموضوعات

وهي تحتوي معاجم الحيوان، وفيها كتب خلق الإنسـان، كتب خلق الفرس، كتب الإبل، كتب الوحوش، كتب الحشرات، مضافا إليهـا مـا يسمى بكتب الفرق، ثم كتب النبـات، وكتب الأنـواء، ومـا إليهـا، وكتب الأمكنـة، وكتب عـدّةِ الحرب، وكتب الرحـال والبيـوت، ومـا سمي بالصفات، وما سمي بالغريب، وما سمي بالألفاظ، ثم ما عنون بأسماء شتى، ومنـه كتـاب العـالم لأحمد بن أبان، ومباديً اللغة للإسكافي، وفقه اللغـة للثعـالبي، والمخصص لابن سيـده، وأخيرا كتب الأصوات.

وحاصل ذلك جميعه 345 كتابا.

(3) مجموعة القلب والإبدال

وما اشتبه في كيفية نطقه أو صورة خطه. وعدة ما فيها 76 كتابا.

(4) مجموعة الاشتقاق

وفيها 35 كتابا.

(5) مجموعة المعاجم التي على الحروف

وهي تضم ثلاثة أشكال : 1 ما بني على المخارج. 2 ما بني على التقفية بالحرف الأخير. 3 ما بني على النظام الألفبائي. وعدة ما فيها 153 كتابا.

(6) مجموعة الأبنية

وهي تحتوي المعاجم التي أقامها أصحابها على الأبنية ثم حشوها بالكلم المُتَّزِنَةِ عليها أحرفا وحركات. وهي من 141 كتابا.

(7) مجموعة المعاني

وهي تضم معاجم الترادف، ومعاجم الاشتراك، ومعاجم الأضداد، ومعاجم المثلث. وعدة ما فيها 125 كتابا.

(8) مجموعة الأوشاب

ركمت في هذه المجموعة من كتب اللغة ما لم يتأت لي تصنيفه ضمن المجموعات السابقة، وما تشابه الأمر علي فيه لجهلي بما هو عليه وضعا وموضوعا. وعددها 97 كتابا.

(9) مجموعة الطرائف

أودعت فيها ما أغرب مؤلفه في وضعه أو موضوعه فجاء طريفا مليحا. وعدة ما فيها 40 كتابا.

وفذلكة ذلك كله وحاصله ألف كتاب وأربعمائة كتاب وتسعة كتب.

والمجموعة الأخيرة من هذه الفهرسة وهي مجموعة الطرائف هي ما أتشرف بإهداء هذه الطرائف منها إلى سيدي محمد المنوني في يوم تكريمه هذا المشهود، راجيا أن يتلقاها بالقبول الحسن، وأن تقع عنده موقع الرضا، وذلك ما يكون منه إن شاء الله.

معاجم المداخل والمشجر والمسلسل

من ظريف التصنيف المعجمي تلك المعاجم التي سميت بالمداخل، وبالمشجر مرة، وبالمسلسل مرة ثالثة، وكان التدبير في تصنيفها أن يبدأ الواحد من أبوابها بكلمة أولى تكون

مفتاحا، ثم يفسر معناها بكلمة ثانية، ثم يفسر معنى الثانية بثالثة، ثم يفسر معنى الثالثة برابعة، وهلم جرا إلى أن يغلق الباب بكلمة آخرة تكون خاتمة له، ثم يستأنف الأمر في الباب الذي يليه على تلك الوتيرة إلى آخر الأبواب في الكتاب، والنموذج الموضح لذلك أن تبتدئ العمل فيه فتقول :

الأمل : الرجاء، والرجاء : الخوف، والخوف : الفزع، والفزع : الإغاثة، والإغاثة : النصرة، والنصرة : الإعانة، والإعانة : الرفد، والرفد : الإعطاء، والإعطاء : الانقياد، والانقياد : الطاعة، والطاعة : الامتثال.

وتقول من نموذج آخر :

الأوب : الرجع، والرجع : المطر، والمطر : الغيث، والغيث : الكلأ، والكلأ : العشب، والعشب : العقار، والعقار : الدواء، والدواء : ما يكون به الشفاء، والشفاء : البرء من العلة، والعلة : السبب، والسبب : الحبل، والحبل : الرباط.

وتقول في مثال ثالث :

الأرب : الغرض، والغرض : الحاجة، والحاجة : الفاقة، والفاقة : الفقر، والفقر : الكسر، والكسر : الجزء، والجزء : البعض، والبعض : لسع البعوض.

ويسير الأمر على تلك الشاكلة، وتسلسل الكلم فيه سيرا مع المعاني التي تتأتى فيها عن طريق الاشتراك أو الترادف أو التضاد إلى أن ينبهر المؤلف وتنقطع أنفاسه في سلسلة فيستأنف أخرى إلى أن ينتهي إلى آخر الكتاب.

والمعروف من هذا الصنف في المعجمية العربية ما يذكره المسرد التالي :

المداخل في اللغة

لأبي عمر محمد بن عبد الواحد بن أبي هاشم الباوردي المعروف بالزاهد وبالمطرز، والملقب بغلام ثعلب المتوفي سنة 345 هـ.

نسبه إليه ابن النديم في الفهرست، وابن خير في الفهرسة، وياقوت في إرشاد الأريب، والقفطي في إنباه الرواة، والخلكاني في وفيات الأعيان، والسيوطي في بغية الوعاة، وخليفة في كشف الظنون، وإسماعيل باشا في هدية العارفين، وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي.

رتبه في نيف وثلاثين بابا، سمى كل باب منها بالكلمة التي ابتدأ بها السير في المداخلات، فكان منها باب الطليل، وباب الكربز، وباب الفرسكة، وباب العربج، وهكذا في سائر الأبواب.

يوجد مخطوطا بدار الكتب المصرية، وكوبريلي، وفي مكتبة حسين جلبي في بروسة.

ومنه مخطوطة بالظاهرية بخط العالم البحاثة عبد العزيز الميمني انتسخها من مخطوطة محفوظة بمكتبة رامبور وأجرى عليها تصحيحات وقدمها كأطروحة للمجمع العلمي العربي بدمشق بمناسبة انتخابه عضوا فيه.

حققه الأستاذ محمد عبد الجواد، وطبع تحقيقه بالقاهرة سنة 1958 م.

شجر الدر

لأبي الطيب عبد الواحد بن علي الحلبي اللغوي المتوفى سنة 351 هـ.

نسبه إليه السيوطي في المزهر، وفي البغية، وإسماعيل باشا في الهدية، والإيضاح، وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي.

بين في فاتحته خطة التدبير في تصنيفه، وعلة تسمية أبوابه بالشجرات، وعدد ما في الشجرات من الكلم، ومقدار ما فيه من شواهد الشعر، فقال :

«هذا كتاب مداخلة الكلام بالمعاني المختلفة، سميناه شجر الدر لأنا ترجمنا كل باب فيه بشجرة، وجعلنا لها فروعا، فكل شجرة مائة كلمة، أصلها كلمة واحدة، تتضمن من الشواهد عشرة أبيات من الشعر، وكل فرع عشر كلمات، فيها من الشواهد بيتان، إلا شجرة فتحنا بها الكتاب لا فرع لها، ولا شاهد فيها، عدد كلماتها خمسمائة كلمة، أصلها كلمة واحدة، وفي آخرها بيت واحد من الشعر».

«وإنما سمينا الباب من أبواب هذا الكتاب شجرة لاشتجار بعض كلماته ببعض أي تداخله، وكل شيء تداخل بعضه في بعض فقد تشاجر، ومنه سميت الشجرة شجرة لتداخل بعض فروعها في بعض».

يوجد مخطوطاً بالمكتبة التيمورية، وبالمكتبة الزكية، وبمكتبة الإسكندرية. حققه الأستاذ محمد عبد الجواد، وطبع تحقيقه بالقاهرة ضمن سلسلة الذخائر برقم (21) سنة 1957م.

المسلسل في غريب لغة العرب

لأبي الطاهر محمد بن يوسف بن عبد الله التميمي السرقسطي المعروف بابن الأشتركوني المتوفى سنة 538 هـ.

قال من أوله بعد التحميد :

«...كان فيما سمع علي كتاب المداخل في اللغة لأبي عمر المطرز، فرأيت أنه رأي لم يستوف تمامه، وغرض لم تقرطسه سهامه، ولعله إنما ارتجله ارتجالا، وجرت ركائبه فيه عجالا، فلم يدمث حزنه، ولا أقام وزنه، فحركني ذلك إلى صلة ما ابتدأ، وتمكين ما رسم وأنشأ، واقتضبت في ذلك خمسين بابا، افتتحت كل باب منها بشعر عربي، ثم ختمت الباب بمثل ذلك، وأوردت ما أمكن من الشاهد على ألفاظه هنالك...».

من المسلسل مخطوطة بدار الكتب المصرية برقم (21) هي بخط أبي طالب عبد الجبار بن محمد بن علي المعافري، نقلها عن نسخة بخط المؤلف، وفرغ من كتابتها عام 565 هـ، وأخرى بالدار أيضا بخط الشيخ الشنقيطي محمد محمود بن التلاميد تمت كتابتها عام 1288 هـ.

حققه الأستاذ محمد عبد الجواد، وطبع التحقيق بالقاهرة ضمن سلسلة تراثنا سنة 1957م.

في الملاحن وفتيا فقيه العرب

ومن طرائف المعجمية العربية تلك التويليفات التي أودعها أصحابها تلك الكلم المحتملة للمعاني المختلفة، فيورى فيها بمعنى عن معنى في يمين محتالة، تخلصا من موقف حرج، بين يدي جبار متسلط، تخشى بوادره، أو يعايا بها في مسائل فقهية تأنيسا باللغة، وترغيبا في حفظ غريبها.

يحلف الحالف فيقول في حلفته : كل امرأة تزوجتها فقد طلقتها، فلا يكون قوله هذا طلاقا إن عنى أنه جعلها في الطلق وهو قيد من جلود.

وتظاهر من امرأتك وتنوي بالظهر المركوب من الدواب فلا تكون مظاهرا.

وتقول في حلفك المحتال : والله ما أضعت ولا أهملت فلا يكون عليك حنث إن عنيت أنك ما كثرت ضياعك جمع ضيعة بمعنى الأرض المغلة، ولا هو أملك أي إبلك السائمة في المرعى بغير راع يرعاها.

وتكره على أن تحلف بقولك : كل مملوك لي حر، فتقولها غير حانث إن نويت بالمملوك الدقيق الملتوت بزيت أو سمن أو ماء.

وينكر الحالف فيقول في يمينه : ما له قِبَلي شقة ولا قميص، فلا يحنث إن أراد بالشقة البعد، وبالقميص غشاء القلب.

وإن قال الحالف في عبارة الحلف : وإلا فهو كافر، لم يكن كذلك إن عنى بالكافر الليل، أو زارع البذور، وفي القرآن من سورة الحديد :

﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما﴾.

وقد ذكر عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي أنه كان يعنى بمسائل لغوية في معاريض فقهية تنشيطا للفقهاء على العناية باللغة واستحثاثا لهم على حفظ الغريب من ألفاظها، فمن ذلك أنه سئل مرة من سائل قال له : كم قَرَا أُمِّ فلاح ؟ يريد السائل : كم هو وقت صلاة الصبح ؟ فالقرا معناه الوقت، وأم فلاح كنية صلاة الصبح، فأجاب الشافعي على البديهة بقوله : من ابن ذكاء إلى أم شملة، أي من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، فابن ذكاء كنية الصبح، وأم شملة كنية الشمس.

واقتفى أثره في هذا الشأن أبو الحسين أحمد بن فارس الرازي إمام أهل اللغة في عصره، فعني بوضع المسائل اللغوية على صور المسائل الفقهية ليثير أولاع الفقهاء باللغة، لأن الفقيه إذا لم يتوسع فيها كان عرضة للخطأ في فهم النصوص الدينية، وهو كثيرا ما كان يقول : من قصر علمه عن اللغة وغولط غلط، وهذا مسرد ما وقعت عليه من المعاجم التي جاءت على هذه البابة :

كتاب الملاحن

لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي المتوفى سنة 321 هـ.

نسبه إليه ابن النديم في الفهرست، وياقوت في إرشاد الأريب، والقفطي في إنباه الرواة، وابن خلكان في الوفيات، والسيوطي في المزهر، وفي البغية، وخليفة في رسم كتاب من كشف الظنون.

قال في أوله :

«هذا كتاب ألفناه ليفزع إليه المجبر المضطهد على اليمين المكره عليها، فيعارض بما رسمناه، ويضمر خلاف ما يظهر، ليسلم من عادية الظالم، ويتخلص من حنف الغاشم، وسميناه كتاب الملاحن».

نشر أول مرة بليدن سنة 1859م بعناية المستشرق ويليام رايت، ثم نشره من بعده بجوتا المستشرق توربكه سنة 1882م، وصدرت له طبعة بمصر عام 1323 هـ، ثم قام بتحقيقه الشيخ إبراهيم اطفيس وطبع تحقيقه بالمطبعة السلفية بالقاهرة سنة 1347 هـ.

المنقذ من الأيمان

لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبيد الله البصري المعروف بالمفجع، المتوفى سنة 327 هـ.

ذكره ابن النديم في الفهرست، وياقوت في الإرشاد، والصفدي في الوافي بالوفيات، والشريشي في شرح المقامات، والسيوطي في بغية الوعاة، وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي.

ضاهى به كتاب الملاحن لمعاصره ابن دريد السابق الذكر قبله فأربى عليه فيه وزاد.

كتاب فتيا فقيه العرب

لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي المتوفى سنة 395 هـ.

نسبه إليه أبو البركات الأنباري في النزهة، والقفطي في الإنباه، والخلكاني في الوفيات، والسيوطي في المزهر، وفي البغية، وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي. يوجد مخطوطا بمشهد.

حققه الدكتور حسين علي محفوظ وطبع تحقيقه بدمشق سنة 1958م.

واحتذى الحريري حذو ابن فارس في مقامته المنعوتة بالطيبية والتي تقع الثانية والثلاثين في ترتيب المقامات فضمنها مائة مسألة ملغزة من نمط ما سماه ابن فارس فتيا فقيه العرب، ومما جاء فيها من ذلك :

«ما تقول فيمن توضأ ثم لمس ظهر نعله ؟ قال : انتقض وضوءه بفعله»، (النعل : الزوجة).

«قال : فإن توضأ ثم أتكأه البرد ؟ قال : يجدد الوضوء من بعد»، (البرد : النوم).

«قال : أيجوز الغسل على من أمنى ؟ قال : لا، ولو ثَنَّى»، (أمنى نزل منى).

«قال : أيجوز أن يسجد الرجل في العذرة ؟ قال : نعم، وليجانب القذرة»، (العذرة : فناء الدار).

«قال : فإن صلى وعليه صوم ؟ قال : يعيد ولو صلى مائة يوم»، (الصوم : ذرق النعام).

«قال أيجوز للمعذور أن يفطر في شهر رمضان ؟ قال : ما رخص فيه إلا للصبيان»، (المعذور : المختون).

«قال : فإن ضحكت المرأة في صومها ؟ قال : بطل صوم يومها»، (ضحكت : حاضت).

«قال : ما يجب في مائة مصباح ؟ قال : حقتان يا صاح»، (المصباح : الناقة التي تصبح في المبرك).

«قال : أيجوز للحاج أن يعتمر ؟ قال : لا ولا أن يختمر»، (الاعتمار : لبس العمارة، وهي العمامة، والاختمار لبس الخمار).

ثم تمادى في هذا النمط من الإلغازِ الفقهي محاذيا أبواب الفقه وأصناف مسائله إلى أن أتم مائة مسألة مما يسمى فتيا فقيه العرب.

وليس ثمت فتيا، ولا هناك فقيه، ولكنهم سموا هذا النوع من الألغاز بفتيا فقيه العرب تظرفا وتملحا، يقول الجلال السيوطي في مزهره رواية عن الدرة الأدبية لابن نبهان ما نصه :

«وليس مراد ابن خالويه والحريري بفقيه العرب شخصا معينا إنما يذكرون ألغازا وملحا ينسبونها إليها، وهو مجهول لا يعرف، ونكرة لا تتعرف».

المُلَمَّعُ

من ظريف المعاجم معجم في لغة الألوان هو من وضع أبي عبد الله الحسين بن علي النمرى المتوفى سنة 385 هـ وهو قد سماه المُلَمَّعُ، وهي تسمية أدبية لطيفة، وفيه يقول من المقدمة :

«إن الله عز وجل خلق الألوان خمسة : بياضا، وسوادا، وحمرة، وصفرة، وخضرة، فجعل منها أربعة في بني آدم : البياض، والسواد، والحمرة، والصفرة، فأعطى العرب والحبشة والزنج وشكلهم عامة السواد، وأعطى الله عز وجل الفُرْسَ والروم والنبط وشكلهم عامة البياض، والحمرة، والصفرة...».

«فإن قال قائل : فأين الغبرة ؟ والسمرة ؟ والزرقة ؟ والصحمة ؟ والشقرة ؟ وأشكالهن من الألوان ؟ قيل : هذه الألوان ليست نواصع خوالص، وكل يرد إلى نوعه، فالغبرة إلى البياض، والصحمة إلى الصفرة، والشقرة إلى الحمرة...».

«والعرب عمدت إلى نواصع الألوان فأكدتها، فقالت : أبيض يَقَقٌ، وأسود حالك، وأحمر قانىء، وأصفر فاقع، وأخضر ناضر».

«ونحن نبتدىء بنوع نوع فنذكر ما سمعنا فيه إن شاء الله».

من الملمع مخطوطة فريدة بمكتبة بني جامع باستانبول يرجع تاريخ انتساخها إلى سنة 505 هـ وهي كانت قد قرئت على الكمال أبي البركات عبد الرحمان بن الأنباري، وعليها سماع بخط يده مؤرخ بسنة 573 هـ.

ظهر الملمع في مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق محققا بعناية وجيهه أحمد السطل سنة 1976م.

المعجم في بقية الأشياء

وعني أبو هلال الحسين بن عبد الله بن سعيد العسكري المتوفى في العشرة الآخرة من القرن الرابع الهجري بالكلم التي تسمى ما يتبقى من الأشياء فوضع فيها معجما سماه : «المعجم في بقية الأشياء» وقال في أوله مخاطبا من كتبه برسمه :

«معلوم أن من يطلب الترسل وقرض الشعر وعمل الخطب يكون محتاجا لا محالة إلى التوسع في اللغة خاصة لتكثر عنده الألفاظ فيتصرف فيها بحسب مراده، ولا يضيق مجاله في مرتاده، وليعرف العلوي من الكلام فيستعمله، والعامي فيتقيه ويجتنبه.

وقد عرفت حاجتك إلى ذلك فعملت لك كتبا متوسطة تشحذ البليد فضلا عن اللقن الذكي، وكتبا دون ذلك لطافا حسنة مختارة، رغبت الزاهد، ونشطت الفاتر، مثل كتابي هذا، وهو وإن صغر حجمه فقد كبر نفعه، لغريب ما تضمنه من أسماء بقايا الأشياء وبديع طريقته في الدلالة على سعة لغة العرب».

وهذه أمثلة مما جاء فيه من أسماء البقايا :

«الأثارة قال الفراء : الأثارة البقية، يقال : سمنت الأبل على أثارة أي على بقية من شحم...».

«الذبابة : بقية من الدين...».

«الرسيس : بقية الهوى في القلب».

«العقبة : البقية تبقيها في القدر المستعارة إذا أردت ردها على صاحبها».

«الغبر : بقية اللبن في الضرع..».

«اللماظة : بقية الطعام تبقى في الفم، والتلمظ تتبع ذلك باللسان».

النفاثة : ما يبقى من شظايا المسواك في الفم فتنفثها، وهو أن تخرجها على طرف لسانك ثم تلقيها».

منه مخطوطة بمكتبة الشيخ الشنقيطي محمد محمود بن التلاميد مكتوبة بخط يده.

حققه الأستاذان : إبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، وصدر التحقيق عن مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة 1943م.

التبري من معرة المعري

واستنكف جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي المتوفى سنة 911 هـ من أن يكون كلبا عند أبي العلاء المعري الذي كان رده على من شتمه بالكلب أن قال له : الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسما فنظم أرجوزة أحصى فيها أسماء الكلب وقدم لها بقوله :

«دخل أبو العلاء المعري يوما على الشريف المرتضى، فعثر برجل، فقال الرجل : من هذا الكلب ؟ فقال أبو العلاء : الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسما، قلت : وقد تتبعت كتب اللغة فحصلتها، ونظمتها في أرجوزة، وسميتها : «التبري من معرة المعري».

وقد عاد السيوطي بعمله هذا لا يكون كلبا عند أبي العلاء ولا يناله شيء من تعييره.

تنتظم هذه الأرجوزة في 37 بيتا، وهي من بين ما أودعه السيوطي في كتابه ديوان الحيوان الذي لخص فيه حياة الحيوان للكمال الدميري، والذي يوجد مخطوطا بدار الكتب المصرية.

والتبري يوجد أيضا مفردا مستقلا في مخطوطتين ضمن مجموعين بدار الكتب المصرية.

والتبري صدر مطبوعا ضمن المجموع المسمى تعريف القدماء بأبي العلاء سنة 1944م.

حسن السير فيما في الفرس من أسماء الطير

أوقعت العرب أسماء بعض الطير على أشياء من أعضاء الفرس، فسموا عضلة ساقه رخمة، والعظم التي تنبت عليه ناصيته عصفورا، وطرف الورك منه غرابا، ومقعد الردف منه قطاة، والغرة السائلة على قصبة أنفه يعسوبا، وكذلك فعلوا في أعضاء منه أخرى.

وقد تتبع الجلال السيوطي السابق الذكر قبله تلك التسميات في كتب اللغة حتى استوفاها فكانت خمسا وثلاثين تسمية، ثم نظمها في أرجوزة وسمها بالعنوان السابق الذكر أعلاه، وجاءت نسبتها إليه في كشف الظنون، وفي عقود الجوهر، وفي هدية العارفين.

المتشاكة، في أسماء الفواكه

لأبي عبد الله محمد بن فتوح بن عبد الله الأزدي الحميدي المتوفى سنة 488 هـ.

نسبه إليه ابن خير في فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف.

توالي المنح، في أسماء ثمار النخل ورتبة البلح

لبدر الدين محمد بن يحيى بن عمر الفارقي المتوفى سنة 1008 هـ.
يوجد مخطوطا بالخزانة العامة بالرباط.

ما يقرأ من أوله كما يقرأ من آخره

لأبي زكرياء يحيى بن علي بن محمد الشيباني الخطيب التبريزي المتوفى سنة 502 هـ.

حققه إبراهيم حسين العلوي وطبع تحقيقه ببغداد في 22 صفحة بدون تاريخ.

سلس الغانيات، في ذوات الطرفين من الكلمات

لخير الدين أبي البركات نعمان بن محمود بن عبد الله الآلوسي المتوفى سنة 1317 هـ.
منه مخطوطة بخط مؤلفه تحتفظ بها مكتبة الأوقاف ببغداد، وصدرت له طبعة ببيروت في 71 صفحة سنة 1318 هـ.

رسالة في معاني الحروف

لأبي عبد الرحمان الخليل بن أحمد بن عمر بن تميم الفراهيدي المتوفى سنة 175 هـ.
شرح فيها المعنى اللغوي للحروف الهجائية واحدا واحدا، وابتدأها قائلا :
«قد جمعت الحروف كلها مع معانيها التي وردت عن العرب...».
ثم شرع في الشرح فقال :
«الألف : الرجل الحقير الضعيف، والباء : الرجل الكثير الجماع، والتاء : العين، والجيم : الجمل القوي...».

ثم تابع شرح الحروف كذلك إلى أن انتهى إلى الياء التي شرحها قائلا :
«الياء الناحية قال أبو عمرو :

تيممت ياء الحي حين رأيتها تضيء كبدر طالع ليلة البدر

توجد هذه الرسالة مخطوطة بليدن، وبرلين، وبمكتبة الاسكندرية، ومنها مخطوطة بالظاهرية في ورقتين من مجموع عدد أوراقه ست ورقات برقم (10732) تم انتساخه عام 1004.

وأنا في شك مريب من أن تكون هذه الرسالة من عمل الخليل.

كتاب الثلاثة

لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي المتوفى سنة 395 هـ.

قلب فيه حروف المواد على تقاليب ثلاثة في نحو حليم ومليح وحميل فمن ذلك جاءت تسميته بكتاب الثلاثة.

يوجد مخطوطا بالاسكوريال.

حققه الدكتور رمضان عبد التواب وطبع تحقيقه بالقاهرة سنة 1970م.

كتاب الأربعة

لأبي الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي المعروف بالأخفش الأوسط المتوفى سنة 215 هـ.

نسبه إليه ياقوت في الإرشاد، وإسماعيل باشا البغدادي في هدية العارفين.

كتاب العشرات

لأبي عمر محمد بن عبد الواحد المعروف بالزاهد وبالمطرز المتوفى سنة 345 هـ.

ذكره ابن النديم في الفهرست، وياقوت في الإرشاد، وابن خلكان في الوفيات، والبغدادي في هدية العارفين، وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي.

يوجد مخطوطا في بروسة وبرلين

حققه الدكتور يحيى عبد الرؤوف جبر، وطبع التحقيق بالأردن سنة 1984م.

كتاب العشرات

لأبي عبد الله الحسين بن أحمد بن حمدان الهمذاني المعروف بابن خالويه المتوفى سنة 370 هـ.

ذكره خليفة في رسم كتاب من كشف الظنون، وإسماعيل باشا في هدية العارفين.

كتاب العشرات

لأبي عبد الله محمد بن جعفر التميمي القيرواني المعروف بالقزاز المتوفى سنة 412 هـ.

يوجد مخطوطا بدار الكتب المصرية، وسليم آغا، ورامپور.
صدرت له طبعة بصيدا عام 1425م ثم طبع محققا بعناية الدكتور يحيى عبد الرؤوف جبر بعمان سنة 1984م.

كتاب المآت

للقزاز السابق الذكر قبله.
نسبه لنفسه في كتابه العشرات المعرف به قبله.

اشتقاق خالويه

لأبي عبد الله الحسين بن أحمد الهمذاني المعروف بابن خالويه المتوفى سنة 379 هـ.
ذكره ياقوت في الإرشاد، والقفطي في الإنباه، والسيوطي في البغية، والداودي في طبقات المفسرين.

رسالة في تصحيح كلمة حوائج

لأبي محمد عبد الله بن بري بن عبد الجبار المصري المتوفى سنة 582 هـ.
نسبها لنفسه في حواشيه على الصحاح، وعزاها إليه ابن الطيب الفاسي في شرحه على كفاية المتحفظ.

رسالة التلميذ

كلمة التلميذ كلمة سامية الأصل، ولها صيغ في السريانية والآرامية والأكادية تدور على معاني التعليم والتعلم، والتربية والإرشاد، ولها في العربية نفس المعاني التي لها في تلك اللغات، تقول : تلمذ له وتتلمذ إذا كان له تلميذا فتخرج عليه في علم أو صناعة، والتلميذ جمعه التلاميذ والتلامذة، وإهمال دال التلميذ لغة فيه، ومن خطأ الاستعمال فيه قولهم تَلَمَّذ له وتَلَمَّذَ منه بتشديد الميم.
وللعلامة عبد القادر بن عمر البغدادي صاحب خزانة الأدب المتوفى سنة 1093 هـ، رسالة حررها في كلمة تلميذ يقول في أولها :
«أما بعد، فهذه كلمات ذكرتها لمعنى التلميذ، فإني لم أجد هذه الكلمة مذكورة في كتب اللغة المتداولة كالجمهرة لابن دريد، والصحاح للجوهري، والمحكم لابن سيده، والعباب

للصغاني، والقاموس لمجد الدين الفيروزابادي وغيرها، إلا في لسان العرب لابن مكرم، مع أنها كلمة متداولة بين الخاص والعام، وكثيرة الاستعمال في تآليف العلماء الأعلام...».

من هذه الرسالة مخطوطة كتبت بيد العلامة أحمد تيمور باشا وفرغ من كتابتها سنة 1322 هـ، وهي محفوظة بالمكتبة التيمورية.

نشرت رسالة التلميذ هذه بمجلة المقتطب في عدد مارس من سنة 1945م. بعناية الأستاذ عبد السلام هارون، ثم أعاد نشرها محققة في مجموعة «نوادر المخطوطات» سنة 1951م.

التفتيش، في معنى لفظ درويش

لأبي الفيض محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي الملقب بالمرتضى المتوفى سنة 1205 هـ.

القول المبتوت، في تحقيق لفظة ياقوت

لمرتضى الزبيدى السابق الذكر قبله.

القول المثبوت، في تحقيق لفظ التابوت

لمرتضى الزبيدي أيضا.
يوجد مخطوطا بدار الكتب المصرية.

مصطفى الشابي

أهمية المصادر الدفينة في كتابة تاريخ المغرب

مقدمـــة

إذا أردنا أن نبدي بعض الأفكار والملاحظات حول المصادر الدفينـة المتعلقـة بتاريخ المغرب، نقول في البداية إن ما نسميه مصدراً تاريخياً هو كل كتاب منشور أو غير منشور ينصب على واحد من الميادين السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الفكريـة التي تهم المؤرخ، بِعبـارة أخرى، إنـه المـادة التي يستقي منهـا المؤرخ معلوماته ويصوغها ليصنع منها عمله العلمي.

أما المصادر التي تهم الباحث في تاريخ المغرب، فهي المصـادر العربيـة في الدرجة الأولى، ولا يعزب عن البـال بـأن هنـاك مصـادر أجنبيـة تكونت وتجمعت، منذ بداية العصور الحديثة، وتهم المغرب وسكـانـه. فبـالرغم من حرصنـا على عـدم التقليل من أهمية هذه الكتابات والمستنـدات المتعـددة والمتنوعـة، فـإننـا نعتبرهـا مشبوهة لكونها وليدة مجهودات ديبلوماسيين وعسكريين وتجار أورُبيين أجـانب لا يتقنون لغة البلاد، تحذوهم النزعة الاستعمارية ما دام همهم الوحيد وهدفهم الأكيـد ليس دراسة البلاد وأهلها من أجل المعرفـة، بل الاهتـداء والتمكن من الحصول على ثروات البلاد واستغلال خيراتها وسلبها سيادتهـا. وبغض النظر عن المـآخـذ العلميـة التي يمكن تـوجيههـا إلى بعض المستشرقين فيمـا نقلـوه وترجمـوه من نصـوص

تاريخية، فإننا نعتبر أن على المقبل على الخوض في غمار البحث التاريخي التسلحَ بالصبر والشجاعة والاقدام والتأني واللجوء في الدرجة الأولى إلى الوثائق والمصادر المحررة بالعربية، لأنها الوحيدة القمينة بالسماح للباحث بالنفوذ إلى عمق المشاكل والإشكاليات، وبالتالي الاقتراب من الحقيقة.

وبديهي أن الوثائق المتعمدة يفترض فيها التنوع، من حيث المصادر المنبثقة عنها، والاستمرارية في الزمان والمكان. أما المصادر الدفينة التي نقصدها في هذا الحديث فهي الوثائق المتنوعة، كالظَّهَائِر والمُراسلات السُّلطانية ومُراسلات الوزراء ومُمثِلي السلطة في نواحي البلاد وتقاييد المداخيل الجمركية والجبايات المختلفة... من جهة، والأوراق الخاصة من جهة ثانية كعقود البيع وملكيات الأرض وعقود الأنكحة والطلاق، فضلاً عن كتب التراجم والمناقب والرحلات والفهرسات والنوازل التي لا تخلو من فوائد في معرفة بعض الجوانب من حياة السكان اليومية سواء على المستوي المادي أو الروحي.

I المكتبة المغربية والمصادر الدفينة عبر العصور التاريخية

1 ـ المكتبة ونشاط المستعربين الأوربيين

من المعلوم أنه تأسست، منذ قرون مضت، الدولةُ المغربية وبالضبط منذ قيام دولة الأدارسة. ومن المعلوم كذلك أن هذه الدولة لم تكتمل عناصرها الأساسية إلا مع ظهور دولة المرابطين، أواسط القرن الحادي عشر الميلادي. وفي عهد هاتين الدولتين ظهرت المكتباتُ الخاصة التي كانت تضم الوافرَ من الكتب والمصادر المؤلفة داخل البلاد أو الواردة عليها من المشرق العربي أو الأندلس. فيما بعد، وبالضبط أيام الموحدين والمرينيين، دُشن عهدُ المكتبات العامة التي كان يؤمها

عدد كبير من الفقهاء والمثقفين وبالتالي تكاثرت المؤلفات والمصادر في شتى الميادين والفنون[1].

وإذا كانت هذه المكتبات تقتصر على كُبريات الحواضر والمدن فقط كفاس وسبتة وطنجة والرباط وآسفي ومراكش، فإنه مع مجيء الشرفاء السعديين والشرفاء العلويين إلى الحكم بالمغرب، توسعت الرقعة الجغرافية لتواجد دور الكتب فشملت المناطق القروية وبعض المراكز في الأطلس المتوسط والأطلس الصغير والريف والأطلس الكبير بل شملت كذلك مراكز في الصحراء المغربية وفي الجنوب الشرقي من البلاد.

وبسبب بزوغ كيان سياسي بسطَ سلطتَه على جميع مناطق البلاد من جهة، والاهتمام والعناية الفائقة التي كان يوليها ملوكُ الدول التي تعاقبت على الحكم في المغرب عبر العصور للمكتبات والشؤون العلمية من جهة ثانية، تكوَّن رصيدٌ مهم من المصادر والمستندات، احتفظت لنا بها الأجيال السابقة حتى اليوم، وهي المادة الأساسية التي ينصبُّ عليها اهتمامُ الباحثين في مختلف الميادين والتخصصات، عِلْماً بأنها تمثل نَزْراً ونُتفاً من كميات هائلة، تعرض جلُّها للضياع والاتلاف بسبب الفتن والاضطرابات والصراعات المقترنة بأواخر عهود الدول التي تعاقبت على الحكم من جهة وبسبب قلة العناية وعدم الاكتراثِ من قبل الجماعات والمؤسسات والأفراد الذين كانت بحوزتهم هذه الوثائق من جهة ثانية. ومن المعلوم أنه إلى وقت قريب نسبياً، لم تكن لا الإدارة المركزية ولا الإدارات المحلية تتوفر على جهاز يُعهَد له بحفظ وترتيب وثائق الدولة والخواص.

من جهة أخرى، وبعدما أصبح التجار والرحالون والعسكريون والدبلوماسيون الأوربيون يفدون على البلاد ويتعاملون مع أهلها، إما عن الطريق الرسمي أو بكيفية فردية، أُلِّفت كتبٌ ودراساتٌ وتجمعت وثائق عديدةٌ بالفرنسية والإنجليزية

[1] محمد حجي : **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين.** مطبعة فضالة، جزءان، 1977، ص 182 وما بعدها.

والإسبانية... عن المغرب وسكانه ونُظمِه وتقاليده. وبدون أن نطيل الكلام في إثارة المآخذ العلمية والموضوعية التي يمكن أن تُوجَّه إلى هذا النصف من الكتابة التاريخية في معرفة تاريخ المغرب، لِمَا كان لبعض أصحاب هذه المؤلفات من أطماع ومرام استعمارية ونزعات عنصرية، عِلماً بأن باحثين آخرين قد تعرضوا لهذه المسألة، فإننا لا نحط من قيمة العمل العلمي الجبار الذي بذله بعض المستشرقين في ميدان إخراج وتحقيق بعض أمهات الكتب التاريخية وغيرها إلى الوجود والتعريف بها[2].

فمنذ أواخر القرن الماضي وبداية القرن الحالي، خاصة بعد فرض نظام الحماية سنة 1912 على المغرب، شهدت بلادنا نشاطاً مكثفاً في ميدان التنقيب عن النصوص، فنُشر أهمُّها من طرف المستشرقين الفرنسيين. وبإيعاز وتشجيع من سلطات الحماية، وخاصة في عهد لْيُوطِي، تكوَّنت مؤسسات نشيطة عملت على تنقيب واكتشاف المصادر العربية الرسمية والخاصة وتدشين أوراش الحفريات للتنقيب عن الآثار، كما أصدرت نشراتٍ علميةً تضم العديد من الأبحاث والدراسات عن مؤسسات، مثل «المعهد العالي للأبحاث المغربية» و«الخزانة العربية الفرنسية».

وهكذا، ظهرت مجموعة من النصوص العربية لأشهر المؤرخين العرب والمغاربة نذكر منها :

1 ـ مقتطفات تاريخية عن البربر في القرون الوسطى. مأخوذة من كتاب : مفاخر البربر، لمؤلف مجهول. نشر ليفي بروفنصال، 1، 1934.

2 ـ تاريخ إسبانيا الإسلامية، مقتطف من كتاب : أعمال الاعلام، لابن الخطيب، نشر ليفي بروفنصال، 3، 1943.

3 ـ سبع وثلاثون رسالة موحدية.
نشر ليفي بروفنصال، 10، 1941.

2) جرمان عياش : **مسألة الوثائق التاريخية المغربية**. مجلة هسبريس ـ تمودا ـ الرباط، الجزء 2، نشرة 2 ـ 3، 1961.

4 ـ البيان المغرب لابن عذارى المراكشي ـ جزءان ـ تحقيق كولان وليفي بروفنصال ليدن 1948.

5 ـ المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب،لأبي عبد الله بن عبد العزيز المرسي البكري، تحقيق دوسلان، باريز، 1965.

6 ـ نزهة المشتاق للادريسي (صفة المغرب وأرض السودان والأندلس). تحقيق دوزي دي خويا، أمستردام، 1969.

7 ـ الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، ي. س. علوش، 6، 1936.

8 ـ أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين. للبيدق أبي بكر بن علي الصنهاجي، تحقيق ليفي بروفنصال، باريز، 1928.

9 ـ ابن عبد الحكم : كتاب فتوح مصر إفريقيا.
(الجزء المتعلق بفتح إفريقيا حتى حملة عقبة بن نافع الفهري). ترجم من طرف دوسلان، كما نشر هذا الكتاب مرة ثانية من طرف المستشرق الفرنسي كاطو سنة 1948.

10 ـ كتاب العبر، لابن خلدون (الجزء الأخير المتعلق بالدول الإسلامية وبالمغرب، جزءان، ترجمه ونشره البارون دوسلان في الجزائر سنة 1847).

11 ـ المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي، نُشر أولاً بليدن من طرف المستشرق دوزي سنة 1947، كما ترجمه إلى الفرنسية المستشرق فانيان سنة 1891 ـ 1892، حققه فيما بعد محمد سعيد العريان والعلمي، القاهرة، 1949.

12 ـ الانيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، لابن أبي زرع، نُشر من طرف المستشرق السويدي طورنبرغ سنة 1843، ترجمه إلى الفرنسية ترجمة رديئة بوميي سنة 1860.

13 ـ الكامل في التاريخ، لابن الاثير، نشر من طرف المستشرق الفرنسي فانيان بالجزائر سنة 1931. إلى جانب أعمال المستشرقين، أنجز بعض الباحثين والأساتذة من المشرق العربي دراسات وتحقيقات قيمة كما سهروا على إخراج بعض المصادر المهمة نذكر منها ما يلي :

- ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض نشرته وزارة الأوقاف في عدة أجزاء بتحقيق نخبة من الأساتذة.
- الاحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب، جزء واحد، تحقيق محمد بن عبد الله عنان، دار المعارف، مصر.
- الروض المعطار في خبر الأقطار لمحمد بن عبد المنعم الحميـاري، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1975.
- أزهار الرياض في خبر عياض للمقري. (خمسة أجزاء) تحقيق أسقا والابياري وشلبي، القاهرة 1939 ـ 1942. الجزءان 4 و5 تحقيق سعيد أعراب ومحمد بن تاويت.
- جمهرة أنساب العرب لأبي محمد علي بن أحمد الأندلسي بن حزم، تحقيق عبد السلام بن هارون، القاهرة، 1962.
- جزء من نظم الجمان في أخبار الزمان لأبي الحسن علي بن محمد بن القطان، تحقيق محمود مكي، الرباط، 1964.
- كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار لمؤلف مجهول (ألف الكتاب في القرن السادس الهجري)، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، الاسكندرية 1958.

2 ـ فهارس المصادر والوثائق ومستودعاتها

إن العناوين التي سردناها ـ على سبيل المثال فقط لا الحصر ـ تدل على اهتمام المستشرقين والباحثين في المشرق العربي بأُمَّهَات الكتب في التراث

والتاريخ والحضارة المغربية. من جهة أخرى، وضع المستشرقون والباحثون المغاربة فهارسَ علمية لمختلف المصادر الدفينة والوثائق الموجودة في المكتبات العمومية والخاصة بالمغرب وخارجه نجملها فيما يلي :

1 : ليفي بروفنصال

- فهرس المخطوطات العربية المحفوظة بالخزانة العامة بالرباط، القسم الأول، باريز، 1921.
- التقويم التاريخي لمطبوعات فاس، (بالاشتراك مع محمد بن شنب) الجزائر، 1922.
- المخطوطات العربية في مكتبة الأوسكريال، موصوفة حسب جذاذات هرتويج ذيرمبورج مع تصنيفها وترتيبها) الجزء الثالث : الفقه، الجغرافية التاريخ باريز، 1927.

2 : علوش ي. س. وعبد الله الرجراجي

- فهرس المخطوطات العربية المحفوظة بالخزانة العامة.

ج 1. 1954، 380 ص

ج 2. 1958، 371 ص

3 : محمد إبراهيم الكتاني

- فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة للكتب والوثائق بالمغرب (القسم الثالث 1954 ـ 1957). الجزء الأول، مطبعة التومي الرباط، 1973. 407 ص.

4 : محمد العابد الفاسي

- فهرس مخطوطات خزانة القرويين ظهرت حتى الآن ثلاثة أجزاء، والجزء الرابع لا زال تحت الطبع.

ج 1 : الدار البيضاء، مطابع دار الكتاب، 1979.

ج 2 : الدار البيضاء، مطابع إفريقيا والشرق، 1980.

ج 3 : الدار البيضاء، دار النجاح الجديدة، 1983.

5 : المهدي الدليرو

- فهرس مخطوطات خزانة تطوان.
  ج 1، ج 2 : الرباط، وزارة الشؤون الثقافية، 1984.

6 : عبد السلام بن عبد القادر بن سودة المري.

- دليل مؤرخ المغرب الأقصى، جزءان، دار الكتاب، 1960.

7 : محمد المنوني

- فهرس المخطوطات المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط.
  حرف «ك». ج 1 : مرقون.
- الجزء الأول من الفهرس العام للخزانة الحسنية بالرباط، مرقون.
- فهارس مخطوطات الخزانة الحسنية (حسب أرقامها على الرفوف) الرباط، المطبعة الملكية، ستانسيل 1983، 315 ص.

8 : الصديق بن العربي

- فهرس المخطوطات الموجودة في خزانة بن يوسف بمراكش (المختصر)، مراكش، منشورات كلية الآداب 1983، 98 ص.

9 : مجلة الوثائق

- تصدر تحت إشراف الأستاذ عبد الوهاب بن منصور، الرباط، المطبعة الملكية، 1976. صدرت حتى الآن خمسة أجزاء.

10 : محمد عبد الله عنان

- فهارس الخزانة الملكية، المجلد الأول.
- فهرس قسم التاريخ وكتب الرحلات، الرباط، المطبعة الملكية، 1980.

11 : عمر عمرو

- فهارس الخزانة الحسنية. قسم الوثائق، المجلد الأول.
- فهارس الكنانيش (السجلات الرسمية)، الرباط، مطبعة الأنباء، 1983، 247 ص.

ومما لا شك فيه أن الخزانة العامة والخزانة الحسنية بالرباط تعتبران بحق الخزانتين الهامتين ببلادنا حيث تحتويان على أنفس الذخائر العلمية والأدبية والوثائق التاريخية المتنوعة.

فالخزانة العامة بالرباط تضم مجموعة مهمة من الكتب المخطوطة ومن الوثائق التاريخية والحوالات الحبسية والدفاتر والميكروفيلمات... وقد أُعطِيَتْ أرقامٌ متسلسلة وحروفٌ مميزةٌ لكل رافد من الروافد التي غذتها فصُنِّفتْ مجموعةٌ في حرف «ك» (إشارة إلى صاحبها الأصلي عبد الحي الكتاني)، ومجموعة في حرف «ف» (إشارة إلى مصدرها الأوقاف)، ومجموعة أخرى في حرف «ج» (إشارة إلى صاحبها الأصلي الجلاوي).

أما الخزانة الحسنية بالرباط، وهي الخاصة بصاحب الجلالة الملك الحسن الثاني نصره الله الذي تفضل فأعلن، في السنة الماضية، عن فتح أبوابها في وجه الباحثين والمفكرين، فيبلغ عددُ المخطوطات بها، في مختلف العلوم والفنون، الخمسة عشر مخطوطاً من بينها ما لا يقل عن ألف مؤلف خاص بمادة التاريخ[3]. ويظهر حسب المسؤولين عن الخزانة الحسنية، أن مجلدات أخرى، تزخر بالعديد من الوثائق المخزنية المتنوعة، سوف يُشرع في إصدارها في السنوات المقبلة، وقد يبلغ عددها مائة وثلاثين ألفاً، كلُّها أصولٌ من ظهائر سلطانية ومراسلات رسمية وعقود البيعة ونصوص المعاهدات الدولية وتقاييد جبائية ومالية ورسوم مختلفة[4].

من جهة أخرى، توجد بكُبريَات العواصم الأوربية كلندن وباريز ومدريد، خزائن تحتوى على ذخائر نفيسة ومتنوعة من الوثائق التاريخية وهي عبارة عن مراسلات رسمية وتقارير مختلفة ودراسات عن المغرب وسكانه أنجزها مستعربون

3) محمد عبد الله عنان : **فهارس الخزانة الملكية.** المجلد الأول : فهرس قسم التاريخ وكتب الرحلات. المطبعة الملكية، الرباط، 1980، ص 6.

4) أنظر **فهارس الخزانة الحسنية.** قسم الوثائق، المجلد الأول، فهرس الكنانيش (السجلات الرسمية). مطبعة الأنباء، الرباط، ص 4.

أوربيون وعسكريون ورجال السلك الديبلوماسي ورحالون... وقد تجمعت هذه المصادر والوثائق لدى الدول الأوربية منذ الاتصالات الأولى التي ربطوها مع البلاد وسكانها، أي منذ مطلع العصور الحديثة تقريباً. وغير خافٍ على المهتمين أن أهمية هذه المصادر الأجنبية تكمن أساسا في كونها تحتوي على معلومات وإشارات إحصائية واقتصادية واجتماعية مما يسمح للباحث بتقديم لوحات ودراسات تاريخية أكثر شمولية وفائدة عن الفترة التي تهمه، الشيء الذي تفتقر إليه مصادرنا ووثائقنا الوطنية. ومعلوم أن أبحاثا قيمة حول المغرب قد أُنجِزتْ في الستينات من قرننا الحالي على الخصوص، من طرف أساتذة جامعيين، انطلاقاً من استغلال واسع ومكثف للعديد من هذه الوثائق ونخص بالذكر، على سبيل المثال، كلا من الأستاذين جَانْ لُوِي مْيِيجْ وبْيِيرْ كِيلاَنْ.

II حصيلة هذه الأعمال ومسألة استغلال الوثائق

1) حصيلة هذه الأعمال

إن الدراسات والتحقيقات والتحليلات التي ظهرت إلى الوجود بفضل المجهودات العلمية الجبارة التي بذلها المستعربون الأوربيون كان لها أعظم الآثار في التعريف بأمهات المصادر العربية في مختلف العلوم والفنون، وقد حذا حذوهم مجموعة من الباحثين المغاربة منذ أواسط القرن الحالي، حيث تجندوا لمواصلة العمل في التنقيب عن المصادر والوثائق وتحقيقها ونشرها، بل وصل بعضهم إلى نتائج تكمل وتصحح الأطروحات والنظريات والتصورات التي توصل إليها بعض المستعربين الأوربيين. وقد ساهم في هذه الحركة كل من الأستاذ عبد الله كنون بتحقيق كتاب **مناهل الصفا في أخبار الملوك الشرفا**، لعبد العزيز الفشتالي، المطبعة المهدية، تطوان، 1964. والمرحوم محمد بن تاويت الطنجي بتحقيق كتاب **جذول المقتبس** للحميدي القسنطيني، ومحمد الفاسي، بتحقيق كتاب

أنس الفقير وعز الحقير، لابن قنفد أحمد ابن الخطيب القسنطيني، بالاشتراك مع أدولف فور سنة 1965. وكتاب **الإكسير في فكاك الأسير** لابن عثمان المكناسي سنة 1965، **ورحلة العبدري** سنة 1958. ومحمد حجي بنشر كتاب بن عسكر الشفشاوني، **دوحة الناشر بمن كان بالمغرب من أهل القرن العاشر**، الرباط 1976، تحقيق وشرح **محاضرات أبي علي حسن اليوسي**، بالاشتراك مع الأستاذ أحمد الشرقاوي إقبال، بيروت، سنة 1982، تحقيق وتعريب كتاب **وصف إفريقيا** للحسن بن محمد الوزان الفاسي (ليون الافريقي) بالاشتراك مع محمد الأخضر، الرباط، الجزء 1 : 1980، الجزء 2 : 1982، وتحقيق كتاب **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني** لمحمد بن الطيب القادري بالاشتراك مع الأستاذ أحمد التوفيق، وعبد الوهاب بن منصور بتحقيق كتاب **اختصار الأخبار بما كان بثغر سبتة منَ سني الآثار** لأبي القاسم الأنصاري السبتي، سنة 1969، ونشر كتاب **روضة الآس المعطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أهل الحضرتين مراكش وفاس** لأحمد بن محمد المقري، 1964. ومحمد بن شريفة الذي بذل مجهودا جباراً لتحقيق وإخراج كتاب **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة** بالاشتراك مع الدكتور إحسان عباس، ومحمد إبراهيم الكتاني، بتحقيق الجزء الثالث من **البيان المغرب** لابن عذارى المراكشي بالاشتراك مع هويسي ميراندا ومحمد بن تاويت سنة 1963. وسواء تعلق الأمر بالأعمال العلمية للمستعربين أو الزملاء الباحثين المغاربة، فقد مكنتنا هذه الأعمال من رسم المعالم الكبرى ووضع الخطوط العريضة لتاريخنا الوطني عبر عصوره المتميزة، بل توصلنا إلى تدقيق مسائل عديدة وجوهرية في هذا التاريخ.

وإذا كنا قد اقتصرنا على ذكر بعض ممثلي الرعيل الأول الذي يرجع إليه الفضل في تغذية وتنشيط حركة التأليف والنشر والتحقيق ببلادنا، دون أن ننسى الاسهامات المفيدة لكل من أحمد الناصري (توفي سنة 1897) وعبد الرحمن ابن زيدان (توفي سنة 1946) وعباس ابن ابراهيم السملالي (توفي سنة 1959) والمختار

السوسي (توفي سنة 1963) ومحمد داود (توفي سنة 1984)، فإن هناك جماعة كبيرة من الباحثين والأساتذة الجامعيين خصصوا دراسات قيمة وحضروا رسائل وأطروحات جامعية انصبت على التعريف ببعض أهم المصادر التاريخية المغربية، كما استغل بعضهم استغلالاً علمياً قيماً الوثائقَ العلميةَ المغربيةَ المخطوطةَ التي استطاعوا الوصول إليها ومعالجتها. وهي نتيجة نعتبرها جد إيجابية لمعرفة ماضي البلاد واستكشاف جوانبه المختلفة لما لهذه المعرفة من أهمية بالنسبة لحاضرنا ومستقبلنا.

2) استغلال هذه الوثائق

إذا كانت المصادر المطبوعة والمنشورة تسهل، نسبياً، عمل الباحث، فإن الوثائق والمصادر الدفينة تكتنفها صعوبات مادية وعلمية. فهذه الأعداد الهائلة من الوثائق المتنوعة التي ترقد في الخزانات تقتضي من الباحثين، وخاصة الشبان منهم، التحلي بالصبر والتأني والشجاعة، لأن العدد الكبير منها عانى من محن الدهر. فالتطور الذي عرفته الكتابة التاريخية في أوربا منذ أواسط القرن الماضي، والمنهجيات العلمية الحديثة واتساع رقعة اهتمام المؤرخين الذين كانوا، فيما مضى، يقتصرون بل يفضلون الحدث السياسي على حساب العوامل والعناصر الروحية والمادية التي تساهم في صنع الحدث التاريخي، كلها أمور تحتم تظافر جهود الباحثين والمؤرخين لاستغلال هذه الوثائق استغلالاً موضوعياً وعلمياً. ومنذ مطلع قرننا هذا، تشعبت وتعقدت المعرفة التاريخية وتأسست مدارس تاريخه بأوربا ساهمت في تطوير المنهجية والبحث التاريخيين، نذكر على سبيل المثال مدرسة الحوليات الباريزية التي ظهرت سنة 1929 وأخذت على عاتقها كتابة تاريخ كُلّيٍّ. وغدا المؤرخ يوسع مجال اختصاصه ويلجأ إلى علوم وتخصصات أخرى بغية القيام بالعملية التاريخية التامة. وهكذا استُعملت الأدواتُ والنظرياتُ والنتائج التي توصل إليها الباحثون في الديموغرافية والاقتصاد والاحصاء وعلم النفس... فصار المؤرخ لا يهتم فقط بالحدث السياسي وحده، بل يتعداه ليهتم

بمصاهرته لهذا الناصري وتلمذته له، وكان لذلك صدى في حياته التأليفية على الخصوص.

ولعل إمكانات الزاوية الناصرية وتقاليد الرحلة المترسخة عند رجالها مكنته من الحج مرات عديدة. فكانت رحلته الحجازية الأولى عام 1267 هـ والثانية عام 1275 هـ والثالثة عام 1284 هـ والرابعة عام 1286 هـ والخامسة عام 1293 هـ والسادسة عام 1302 هـ. ولا يستبعد أن يكون قد رحل إلى الشرق في غير هذه السنين. كانت رحلاته رحلات علم ومناسك. وثبت أنه دخل الاستانة وأقام بعدد من البلدان ولا سيما بمصر حيث كان يطبع كتبه.

وقد روى بالإجازة عن عدد من المشارقة وقرض بعضهم كتبه، وحرص على أن يكون أخذه خاصة عن كبار المفتين للمذاهب الفقهية الأربعة بالحجاز ومصر دون تمييز. ومن هؤلاء : الشيخ عبد الغني الدهلوي المدني والشهاب دحلان ومحمد بن عبد الله بن حميد الشرقي الحنبلي المكي وحسين بن إبراهيم الأزهري المكي والشيخ الجمال بن عمر المكي.[5]

تلقى البوجمعوي إجازات عامة وخاصة في فنون المنثور والمنظوم من لغة وأصول وحديث وتفسير وغيره. وقد استوطن مراكش وكان له بها نشاط تدريسي حافل حيث أقرأ بها كتب الحديث الستة والفقه وعلوم اللغة العربية. وكان يجيز الطلبة ويقول لهم : «لا تحتاجون إلى غيري بعد إن شاء الله».[6] وكان حريصا على ملء أوقاته بالتدريس ويحض الطلبة على ذلك، فقد كان يسرد كتاب البخاري بلفظه ويقدر على إقرائه في شعبان ورمضان حيث يجلس له من الصباح إلى الزوال، ثم يقول للطلبة : اذهبوا لتتوضأوا، وبمجرد ما يسلم من الصلاة يرجع للقراءة ويقول : «العلم مقدم على غيره».[7] وكان ذلك دأبه إلى أن توفي بمراكش

5) تراجم هؤلاء في أعلام الزركلي.

6) العباس بن إبراهيم المراكشي : **الإعلام** (9 : 256).

7) نفس المصدر والصفحة.

محمد شوقي بينبين

وظيفة القيِّم
في تاريخ الخِزانة المغربية

إذا كانت كلمة «خزانة» أو «مكتبة» كلمة قديمة فإن المؤسسة التي أطلقت عليها أقدم منها بكثير. وتاريخها الذي هو تاريخ مجموعات الكتب الموضوعة للعلماء شديد الاتصال والقرابة بتاريخ التراث والحضارة. واليوم الذي تمكّن فيه الناس، بفضل الكتابة، أن يحافظوا على إنتاج الأدباء والعلماء قد كان بداية لجمع المخطوطات، وبتوالي الأحقاب وتعاقب العصور تألفت من هذه المخطوطات مجموعات خطيرة يرجع الفضل في ادخارها إلى أرباب البحث والتنقيب عند الأمم الماضية. وهؤلاء العلماء الذين حفظوا لنا هذا التراث الإنساني واعتنوا به والتقطوه من الأديار والمساجد والمدارس والزوايا والقصور هم الذين سميناهم الأمناء أو القيمين أو غيرها من الأسماء. إن مجموعة العمليات المكتبية التي يطلق عليها اليوم الببليوتيكنوميا (Bibliothèconomie) في علم المكتبات الحديث وتتلخص في التسيير والتنظيم والفهرسة والتصنيف وما إليها كانت تسند إلى هؤلاء القيمين يمارسونها بأنفسهم أو يتولون الإشراف على من يقوم بها في الخزانات العتيقة. واليوم وقد تشعبت المعارف وتداخلت العلوم وتعددت التخصصات وكثرت المؤلفات فإن الخزانات قد تضخمت وأعمالها العلمية قد تشعبت وأدى هذا إلى ظهور قيمين جمعوا بين الثقافتين العلمية والتقنية تمكنوا بفضلها من التحكم في

محتوياتها الغنية وجعلوها تلعب الدور المنوط بها في تقدم مسيرة البحث العلمي الحديث.

فاعتبارا لما تكتسيه اليوم هذه الوظيفة من أهمية ونظرا لما يقوم به القيم في الخزانة من عمليات علمية وتقنية وتوجيهية ارتأينا أن نبحث في هذه الوظيفة عند القيمين المغاربة الذين تحملوا هذه المسؤولية العلمية الشريفة على مر العصور.

فما معنى كلمة قيم ؟ ومن أي فئة من الناس كان يتم اختياره ؟ وما هي الوظائف التي كان يقوم بها في خزاناتنا المغربية التي يشهد التاريخ أنها كانت ولا تزال تزخر بنوادر الكتب ونفائس المخطوطات ؟ أسئلة ثلاثة نجيب عنها في هذا العرض الوجيز.

القيم لغة هو السيد؛ وقيم القوم : الذي يقومهم ويسوس أمرهم[1]، ولم تطلق على المشرف على الخزانة إلا في القرون الأخيرة.[2] ومن المصادر الأولى التي نجد فيها الكلمة بهذا المعنى «جني زهرة الآس» للجزنائي في القرن الهجري الثامن[3]. أما القدماء فكانوا يلقبون القيم بعدد من الألقاب أولها «صاحب المصاحف» الذي أطلق على أول قيم تفصح عنه مصادر التراث العربي. يقول السمعاني في كتاب «الأنساب»[4] كان «سعد» صاحب المصاحف بخزانة الوليد بن عبد الملك الأموي (96 هـ).. والمصاحف آنذاك كانت تعني الكتب المجلدة قبل أن تختص بالقرآن الكريم[5].

1) انظر **لسان العرب** لابن منظور.
2) حتى زمن ابن منظور لم تكن كلمة «قيم» تعني أمين الخزانة، ولم توجد بهذا المعنى في معجمه «لسان العرب».
3) الجزنائي : **جنى زهرة الآس** ص 76. المطبعة الملكية. الرباط 1967.
4) Eche youssef **Les Bibliothèques arabes,** P. 18 : Damas, 1967.
5) هناك نص في كتاب «القصد» لابن عبد البر جاءت فيه كلمة «مصاحف» بمعنى كتب، ويتعلق الأمر بفتح طليطلة وعثور الفاتحين على مصاحف حملت إلى الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك :
انظر «**القصد والأمم في التعريف بأصول أنساب العرب والعجم**» لابن عبد البر يوسف، ص. 34، ط. 1350 هـ. القاهرة.

وبعدما أصبحت كلمة «مصحف» علما على الكتاب المقدس أصبح القيم يلقب «بصاحب الخزانة» عوض «صاحب المصاحف». ومن العلماء الأوائل الذين نعتوا بهذا اللقب سهل بن هارون الذي تولى الإشراف على خزانة بيت الحكمة في بغداد على عهد المامون العباسي. وبعد ذلك العصر نجد المصادر التي تشير عرضا إلى دور الكتب في القديم سواء في الشرق العربي أو في الغرب الإسلامي تسمي القيم بأسماء مختلفة :

فمنها «الخازن» التي أطلقت على قيم الخزانة التي أنشأها سابور بن أردشير في بغداد في أواخر القرن الرابع الهجري (383 هـ)[6]. ومنها «الوكيل» وقد أطلقت على قيم خزانة المدرسة المستنصرية ببغداد في القرن السابع الهجري. كما أطلقت هذه التسمية على قيم إحدى خزائن فاس في القرن التاسع الهجري حسب ما جاء في الرسالة المجازة لعلي الغماري[7]. وقد لقب القيم كذلك «المشرف» على الخزانة و«بالأمين» عليها كما استعملت عبارات أخرى للتعبير عن هذه الوظيفة كقولهم : «ولاه أمر خزانته» أو ألزمه خدمة خزانة الكتب كما قيل عن علي الشابشتي حين جعله العزيز بالله الفاطمي على رأس خزانته بالقاهرة وعن ابن الصفر لما كلفه الخليفة الموحدي عبد المومن بالخزانة الملكية الموحدية بمراكش. وقد جرت العادة أن تسند الخزانة إلى قيم واحد يقوم بشؤونها، ويمكن أن تسند إلى قيمين أو ثلاثة إذا دعا حجم الخزانة وضخامة محتوياتها إلى ذلك : يقول «لومبريير» Lemprières. في رحلاته[8] (Voyages) : كانت خزانة السلطان العلوي المولى محمد بن عبد الله تزخر بآلاف المخطوطات مما دعا السلطان إلى تعيين قيم آخر لمساعدة المشرف الأعلى. وتروي المصادر أن خزانة المدرسة المستنصرية قد

6) زارها أبو العلاء المعري في القرن الخامس الهجري وتحدث عنها كثيرا.
انظر ياقوت الحموي : **معجم الأدباء**، ج 17، ص. 267 ـ 268.

7) علي الغماري : **الرسالة المجازة في معرفة الإجازة** : رسالة المغرب. عدد 11، ص. 42 ـ 43، عام 1943.

8) Lemfrière P, **Voyages**, P. 202. 1790.

أسندت إلى أشخاص ثلاثة : الوكيل وهو المشرف الأعلى، والخازن مساعده والمناول[9].

أما الفئة التي كان يختار منها القيم للإشراف على الخزانة العلمية فهي فئة العلماء المبرزين المتضلعين في العلم واللغة والأدب. وهذه الظاهرة تكاد تكون عامة عند القدماء. فالقيمون الذين تولوا الإشراف على أكبر خزانة في العصر القديم خزانة البطالسة بالأسكندرية كانوا من العلماء الأجلاء ومن أرباب اللغة والأدب والفلسفة : نذكر منهم «ديمتريوس» (Demetrios) الذي وضع النواة لهذه الخزانة العظيمة والذي يعده جورج سارتون صاحب «تاريخ العلم» أول قيم في العالم[10]. كما نشير إلى الشاعر الكبير كاليماخوس (Callimacus) الذي ولاه البطالسة أمر هذه الخزانة. في القرن الثالث قبل الميلاد واستمر على رأسها عشرون سنة (260 ـ 240 ق م).

إن هذا القيم هو الذي وضع فهرسها المشهور : «قوائم جميع المؤلفات الهامة في الثقافة اليونانية وأسماء مؤلفيها»[11] الذي لو بقي كاملا لكان أشبه شيء «بالفهرست» لابن النديم الذي يعتقد بعض الباحثين في الغرب أنه كان أمينا على خزانة بيت الحكمة العباسي وأن كتابه هذا لم يكن إلا فهرستا شاملا وموسعا لهذه الخزانة[12]. وعند أسلافنا العرب كان منصب أمين المكتبة يشغله أناس في الذروة علما وفضلا وأدبا ومكانة. فإن لم يثبت تاريخيا أن ابن النديم قد تحمل بالفعل مسؤولية بيت الحكمة هذه المؤسسة العلمية التي سكت عنها التاريخ في القرن الهجري الرابع فإن المصادر تزودنا بأسماء عدد من العلماء من كبار حملة القلم والذائعين الصيت في ميادين التأليف والمعرفة قد تولوا هذا المنصب :

9) معروف ناجى : **تاريخ علماء المستنصرية**، ص. 274. ط 1959.

10) جورج سارتون : **تاريخ العلم**، ج 4، ص 259. من الترجمة العربية.

11) المصدر السابق، ص. 272 ـ 273.

12) ماهر حمادة : **المكتبات في الإسلام**، ص. 163. ط. 1970.

يحدثنا ابن الأبار في «التكملة» أن تليد الخصى كان خادم الحكم الثاني المستنصر بقرطبة وكان صاحب خزانته العلمية[13]. وتحدثنا النصوص التاريخية أن مسكويه العالم المشهور كان قيما على خزانة عضد الدولة ثم على خزانة ابن العميد، وأن أبا حيان التوحيدي كان قيما على خزانة ابن عباد، والاسفراييني شغل منصب أول خازن لمكتبة المدرسة النظامية ببغداد،[14] وعلي الشابشتي ولاه العزيز بالله الفاطمي أمر خزانة كتبه[15]، والشريف المرتضى كان وكيلا لمكتبه سابور بن أردشير وزير البويهيين، وهلال الصابي كان مشرفا على دار العلم ببغداد[16]. ومن العلماء الأعلام الذين شغلوا منصب الخازن بمكتبة المدرسة المستنصرية الكاتب والمؤرخ والفيلسوف ابن الفوطي[17] (724 هـ) ثم المؤرخ واللغوي والمفسر والفقيه علي بن أنجب ابن الساعي البغدادي الملقب بالخازن[18].

أما فيما يخص المغرب فإن المصادر التي لا تشير إلى هذه المؤسسات العلمية إلا عرضا كما قلنا فضلا عن أن تحدثنا عن الأنظمة الببليوتيكونومية (bibliothéconomique) التي كانت تخضع لها الخزانة، فإنها مع ذلك تجود عنا من حين لآخر بأسماء بعض الذين تحملوا هذه المسؤوليات العلمية. وبعد استقرائنا لهذه الأخبار النادرة المتعلقة بهذه الوظيفة نستخلص أن المغاربة لم يخرجوا عن الطريقة المشرقية في اختيار العلماء وتكليفهم بمهام خزاناتهم، بل إن حبهم للعلم وللعلماء وتقديسهم لكل ما هو مكتوب جعلهم يسندون هذه المهمة لا إلى العلماء الأعلام فقط بل أسندوها كذلك إلى القضاة والوزراء والأمراء.

13) لقد ثبت أن الحكم هذا قد أسند هذه المهمة إلى أخيه الأمير عبد العزيز بن عبد الرحمن الناصر، ومن هنا نستخلص أن هذه الوظيفة كانت تسند إلى الأمراء أنفسهم في الغرب الإسلامي.
انظر المقري : **نفح الطيب**، ج 1، ص. 184. وابن خلدون : تاريخ، ج 4، ص. 147.

14) ياقوت الحموي : **معجم الأدباء**، ج 17، ص. 237. القاهرة، 1936.

15) أبي خلكان : وفيات الأعيان ج 3 ص 8 القاهرة 1948.

16) **شرح سقط الزند** للمعرّي. انظر كذلك **المكتبات الإسلامية** لماهر حمادة ص 153.

17) معروف ناجى : **تاريخ علماء المستنصرية**، ص. 296 ـ 297.

18) المصدر السابق : ص. 280.

فالنصوص التاريخية تحدثنا أن المكتبات العامة المغربية الملحقة بالمساجد في الغالب الأعم كانت تسند عادة إلى عالم من علماء العصر المبرزين للقيام بشؤونها. فلما انتهى العمل من بناء خزانة مسجد القرويين في أواسط القرن الثامن الهجري يخبرنا الجزنائي أن أبا عنان المريني قد عين لها قيما لضبطها ومناولة ما فيها وأجرى له على ذلك جراية[19]. ولم ينحصر اهتمام هذا الخليفة عند الخزانة الكبرى المخصصة لرجال العلم بل أنشأ خزانة أخرى داخل الجامع وخصّصها لقراء القرآن والحديث وعين لها قيما للاهتمام بها. يقول الجزنائي في «زهرة الآس» : «وأما خزانة المصاحف التي جعلها مولانا المتوكل أبو عنان رحمه الله في قبلة صدر هذا الجامع فإنه أعد فيها جملة كثيرة من المصاحف الحسنة الخطوط البهية الجميلة السنية... وعين لها من ينفرد بإخراجها من هذه الخزانة وإبرازها، وردها لصيانتها في موضعها وإحرازها وذلك عند الفراغ من حاجات الناس إليها»[20].

ولما أعيد بناء هذه الخزانة وأضيف لها جناح جديد على عهد السعديين في أواخر القرن العاشر الهجري ارتأى الخليفة المنصور الذهبي أن يعين على رأسها أحد العلماء من أبناء أبي المحاسن يوسف الفاسي غير أن الأخير، حسب ما جاء في «مرآة المحاسن»، قد اعتذر للخليفة تباعدا منه عن الحكام[21].

ومن بين العلماء المبرزين الذين تولوا الإشراف على هذه الخزانة عبر العصور محمد الطيب بن عبد السلام القادري وأبو الحسن علال بن جلون ومحمد بن التهامي الوزاني وأبو العباس البوعزاوي الذي كان آية في فن الكتب والمكتبات[22].

19) الجزنائي : جني زهرة الآس. ص 76 الرباط 1967.

20) نفس المصدر.

21) العربي الفاسي : **مرآة المحاسن**، ص. 30. فاس، 1905.

22) محمد العابد الفاسي : فهرست خزانة القرويين، ص. 25. ج 1. ط 1979
انظر كذلك العابد الفاسي : **الخزانة العلمية بالمغرب**، ص. 67 ـ 68.

ومن العلماء الكبار الذين عينوا قيمين على خزانات المساجد أبو عبد الله محمد بن قاسم السجلماسي (شارح العمل الفاسي) الذي أسند له السلطان العلوي المولى محمد بن عبد الله خزانة المسجد الأعظم بالرباط[23]. أما خزانات الزوايا وخزانات المدارس العتيقة التي كانت مأوى للطلبة الآفاقيين فإن شيخ الزاوية أو أحد شيوخ المدرسة هما اللذان يتكلفان في الغالب الأعم بمهمة الإشراف على الخزانة. يقول الناصري في «المزايا» عن خزانة زاوية تامكروت : «والذي أدركنا عليه من هو أهل للولاية بالزاوية ينظر الأصلح الأقوى الأعلم فيفوض له الأمر في الكتب»[24].

وبالنسبة للزاوية الحمزية يختار القيم من سلالة شيخ الزاوية، ولا تزال هذه العادة قائمة إلى الآن.

وكما كان الخلفاء والملوك المغاربة يختارون كبار العلماء لتكليفهم بمهمة القيمين على الخزانات عامة كانت أو ملكية فإنهم كانوا يكلفون القضاة كذلك بهذه المهمة وكلنا يعلم أهمية وظيفة القاضي في العصور السابقة. فالخليفة يوسف بن عبد المومن الموحدي اختار لتسيير خزانته الملكية وضبطها القاضي أبا العباس أحمد بن الصقر[25] الأنصاري. يقول عنه ابن عبد الملك في الذيل والتكملة : «ولما صار الأمر إلى يوسف بن عبد المومن ألزمه خدمة الخزانة العالية وكانت عندهم من الخطط الجليلة التي لا يعين لتوليتها إلا علية أهل العلم وأكابرُهم، واستمرّ على رأس الخزانة على عهد يعقوب المنصور الموحدي» (جزء الأحمدين)[26].

---

23) أبو جندار محمد : **مقدمة الفتح**، ص. 149، الرباط، 1926.

24) ابن عبد السلام الناصري : **المزايا**، ص. 47. مخطوط الخزانة الحسنية رقم 4297.

25) كان قاضيا بغرناطة واشبيلية ومراكش.

26) ابن عبد الملك : **الذيل والتكملة** جزء الأحمدين. وانظر كذلك **الإعلام** للمراكشي الجزء الثاني، ص. 76. الرباط 1974.

ومن القضاة الذين تحملوا هذه المسؤولية في المغرب أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن السيد العلوي الذي أسند له السلطان سيدي محمد بن عبد الله العلوي خزانته العامرة[27].

ومما نلاحظه عند الملوك المغاربة أنهم يأمرون القضاة بمراقبة الخزانات المسندة إلى العلماء أو بالإشراف على تنظيمها. فالسلطان العلوي المولى عبد الرحمن بن هشام طلب من القاضي عبد الهادي بن عبد الله التهامي العلوي القيام بمراقبة خزانة القرويين. ولما عزم السلطان المولى الحسن الأول على إدخال إصلاح على هذه الخزانة أرسل ظهيرين إلى قاضيي فاس آنذاك محمد العلوي المدغري وحميد بناني يحثهم على مساعدة القيم والناظر في إصلاح الخزانة وإعادة تنظيمها[28].

ولم يقف الملوك المغاربة عند تسليم مأموريات الخزانات إلى القضاة بل تجاوزوهم إلى الوزراء وعينوهم قيمين على مكتباتهم الخاصة. ومن بين الوزراء الذين أسندت لهم هذه المهمة أبو الحسن علي بن أبي جامع وزير الخليفة العادل الموحدي، ويتضح من نص ابن عبد الملك في «الذيل والتكملة» المتعلق بهذا الشأن أنه لما انتهبت الخزانة الملكية الموحدية في جملة ما نهب بعد الحرب التي دارت بين الأمراء الموحدين فيما بينهم خرج من قبل العادل أمر بتكليف علي الوزير المذكور فظن الحاجب أن الخليفة يقصد عليا ابن القطان العالم الكبير وأحد مفاخر المغرب في العصر الموحدي : يقول ابن عبد الملك : ولما صار ذلك كله إلى ابن القطان وحازه وحسنت حاله به وسر بما منح منه رفع إلى العادل شاكرا له هذا الإنعام الجزيل، فأنكر العادل ما صدر عن ابن القطان من ذلك، ولم يعرف سببه فسأل وزيره عنه فقال : إنه لما خرج الأمر بنظر علي في ترتيب الكتب لم يخالجه شك في أن المراد بعلي ابن القطان لأنه كان الناظر فيها في

27) عبد الحي الكتاني : **فهرس الفهارس**، ج 2، ص. 381.

28) العابد الفاسي : **الخزانة العلمية بالمغرب**، ص. 71 ـ 72.

المدة المتقدمة[29]. ومن بين القيمين الوزراء أحمد بن الحسن اليحمدي 1124 هـ وزير السلطان المولى اسماعيل العلوي. تحدثنا المصادر المعاصرة له أن الخزانة الإسماعيلية كانت من الضخامة والأهمية ما جعل السلطان يختار لها أحد كبار عصره من العلماء الوزراء للقيام بشؤونها. يقول عنه مصباح الزرويلي في كتابه : سنى المهتدي إلى مفاخر الوزير اليحمدي : «ولأمر ما خصه مولانا المنصور بالله بأنعم لم يشاركه فيها سواه واختاره دون سائر البرايا لرتب جليلة ومزايا وقلده مفاتيح الخزانة المولوية التي حوت من التصانيف وجمعت من أنواع الدفاتر وأسماء التآليف ما لم تحوه خزانة بغداد.. وجعله الأمين عليها بعد أن مدت أعناق قوم شتى إليها علما منه أيده الله أنه ليس في البساط المولوي من يضاهيه ولا فيه من يقاربه أو يدانيه في علمه وحزمه وصيانته وعزمه وثقته فنسخ اسم ما فيها في صحيفة صدره وارتسمت علومها في مرآة فكره»[30].

وجاء في «أنس السمير في نوادر الفرزدق وجرير» لنفس المؤلف : ولما التقيت مع لسان الدولة الوزير الرئيس أحمد بن الحسن اليحمدي سنة 1124 بدار الخلافة وكان هو قيم الخزانة المولوية المحتوية على ما لا يحصى من كتب الأدب وغيرها[31].

ومن الملاحظ أن ظاهرة إسناد الخزانة إلى الوزراء لا تزال قائمة إلى اليوم، فالوزير محمد العربي الخطابي قد أُعفِي من مهمة الوزارة ليعين على رأس الخزانة الحسنية.

هذه نماذج من الفئات التي كانت تسند إليها وظيفة الإشراف على الخزانة، فما هي إذن هذه الوظيفة المكتبية التي كان يقوم بها القيمون ؟

29) المصدر السابق، ص. 68.

30) مصباح الزرويلي : **سنى المهتدي إلى مفاخر الوزير اليحمدي**، ص. 11 مخطوط الخزانة الحسنية رقم 521.

31) العابد الفاسي : **الخزانة العلمية**، ص. 68.

إن اهتمامنا بتاريخ الخزانة المغربية وجولاتنا العلمية فيها وقراءاتنا في محتوياتها اتضح لنا أن القيم كان يقوم بأكثر من وظيفة. ولئن كانت مهمة القيم اليوم تنحصر في اختصاص معين لا تتعداه إلى غيره وأن كل مكتبة تحتاج إلى قيمين للقيام بشؤونها فإن الخزانة القديمة يتولى أمرها أمين واحد ويمارس بنفسه جميع العمليات المكتبية الأساسية التي يجمعها القدماء في كلمة «ضبط» وتعني التنظيم الشامل لمحتويات الخزانة بما في ذلك مهمة المناول التي لا يقوم بها اليوم إلا مساعدون ذوو ثقافة بسيطة. فصاحب زهرة الآس يقول عن أمين خزانة القرويين : وعين لها أبو عنان قيما لضبطها ومناولة ما فيها[32]. ويقول صاحب الرسالة المجازة : كان الوكيل يعطي الكتب للطلبة[33].

ويتضمن الضبط ترتيب الخزانة وتصنيفها تصنيفا موضوعيا. فصاحب الدرر المرصعة يحدثنا بأن أبا العباس ابن ناصر رتب محتويات خزانة الزاوية حسب العلوم وجعل لكل نوع علامة تميزه عن غيره[34].

وتتميما لهذه العملية التصنيفية والترتيب الموضوعي كان القيمون يقومون بوضع فهارس مصنفة تعكس التصنيف المطبق في الخزانة. فقد وضع أبو العباس ابن ناصر فهرستا لخزانة تمكروت مرتبا ترتيبا موضوعيا. فحسب النسختين المحفوظتين في كل من الخزانة العامة (رقم 5657) والخزانة الحسنية (رقم 975) فإن هذا الفهرس يضم ألفي مخطوط مع عدد من المجاميع. وعلى هذا الشكل وضع شيخ الزاوية الحمزية فهرستا لخزانتها وتوجد منه نسخة محفوظة بالخزانة الوطنية بباريز تحت رقم 4725[35]. وترتيب الكتب وتصنيفها وفهرستها لم يكن العمل الوحيد الذي يقوم به القيم في هذا الإطار بل كانوا يرتبون الوثائق كذلك.

32) الجزنائي : **جنى زهرة الآس**، ص. 76.

33) علي الغماري : **الرسالة المجازة**، ميكرو فيلم المكتبة العامة، رقم 1343.

34) محمد المكي الناصري : **الدرر المرصعة**، ص. 55. مخطوط الخزانة العامة. ك 265.

35) نسب خطأ هذا الفهرست إلى خزانة القرويين قبل أن يثبت أنه فهرست الخزانة العياشية وهو محفوظ اليوم بقسم المخطوطات بالخزانة الوطنية بباريز تحت الرقم المذكور.

فالخزانات القديمة لم تكن لتقتصر على حفظ المخطوطات وحدها بل كانت تتجاوزها إلى حفظ الوثائق وترتيبها ضمن هذه المخطوطات. فحتى القرن العشرين كان من العسير على الباحثين والمكتبيين أن يميزوا بين المخطوطات وبين الملفات المحتوية على الوثائق. فإلى جانب أعمالهم المكتبية كان القيمون وثائقيين يرتبون الوثائق حسب العصور والموضوعات.

ويقوم القيم كذلك بعملية اقتناء الكتب التي يرى أنها ضرورية للمؤسسة العلمية التي يرأسها والتي من شأنها أن تلبي رغبات الرواد، إن عددا من شيوخ الزوايا الذين هم في الغالب الأعم قَيِّمُو خزاناتها يغتنمون فرص وجودهم في البلدان العربية الإسلامية التي يقطعونها في طريقهم إلى الشرق فيشترون من الكتب ما هو متوقع أن يطلبه الطلبة الذين يرحلون إلى الزوايا من أجل العلم وتسمى هذه العملية عند العاملين في مجال المكتبات في وقتنا هذا بنظرية العمل المصدري القصوى.. يحدثنا الناصري في «المزايا» أن الشيخ أبا العباس ابن ناصر اشترى لخزانة الزاوية كتبا بالأحمال من المشرق والمغرب، ولما عثر بمصر على كتب سيحتاجها طلبة الزاوية استسلف آلافا من المثاقيل واشتراها كلها كتبا[36].

ومن وظائف القيم التربية والتعليم : فبالإضافة إلى عملهم المكتبي كان القيمون يدرسون العلم. ونلاحظ هذه الظاهرة بصفة خاصة عند القيمين على خزانات الزوايا وخزانات المدارس العتيقة. ووظيفة الأستاذية هذه تمكن القيمين الشيوخ من توجيه الطلبة وإرشادهم إلى المصادر الأساسية المتعلقة بالمواد المدروسة..

وبالإضافة إلى هذا كان القيمون يصححون الكتب ويقيدون الفوائد بهوامشها، فنسبة كبيرة من مخطوطاتنا المحفوظة بالمغرب ملأى بالفوائد والتصحيحات والزيادات التي سطرتها أيادي هؤلاء العلماء الذين تحملوا مسؤوليتها..

36) محمد بن عبد السلام الناصري : المزايا فيما حدث من البدع بأمّ الزوايا، ص. 46. مخطوط الخزانة الحسنية رقم 4297.

ولم يكن القيمون ليكتفوا بهذه التصحيحات أو بهذه الإضافات بل كانوا ينسخون المخطوطات بأيديهم أو يشرفون على نسخها. تحدثنا المصادر أن ابن الصقر خازن المكتبة الملكية الموحدية كان ورّاقا في فاس ولما أسندت له مهمة الخزانة بمراكش تابع عملية نسخ المخطوطات بها. يقول صاحب الديباج[37] : «كتب ابن الصقر من دواوين العلم ودفاتره ما لا يحصى كثرة» ويقول صاحب الدرر المرصعة : إن أبا عبد الله ابن ناصر قيم خزانة تمكروت قد نسخ بنفسه كتاب القاموس للفيروزبادي والأمالي للقالي وبعض أبواب كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه[38]. وظاهرة النسخ هذه تكاد تكون عامة عند جميع أمناء خزانات الزوايا.

ومما يتميز به القيمون المغاربة في هذا الإطار هو ما يسمى بعملية التنسيخ الجماعي فالمعروف أن هذه الظاهرة تكاد تختفي عند القيمين والنساخين عموما في المشرق العربي. وكانت معروفة عند قدماء اليونان ويطلقون عليها كلمة «La Pecia» وهي عبارة عن نسخ مخطوط على يد جماعة من النساخ بمشاركة القيم أو بإشرافه. والهدف منها هو تهييء مخطوط جيّد قليل الأخطاء وفي أقرب وقت. والخزانة المغربية ملأى بالمخطوطات التي خضعت إلى عملية التنسيخ الجماعي هذه.

ومن وظائف القيم القيام بعمليات الإعارة سواء بالنسبة لرواد المكتبة أو بالنسبة للخزانات الأخرى. ففي ما يخص إعارة الكتب للباحثين، وهي ظاهرة تكاد تكون عامة في القديم ليس فقط بالنسبة للمكتبات الملكية والمكتبات العمومية بل حتى بالنسبة للمكتبات الخاصة التي كان أصحابها وهم عادة من العلماء لا يبخلون بإعارة كتبهم لذويهم ولتلامذتهم ولأصدقائهم من الباحثين. كان القيم على خزانة الزاوية العياشية مثلا يعير الكتاب ويسجل اسم المؤلف والمستعير، ويكاتب هذا الأخير إن اقتضى الحال لمطالبته بإرجاع الكتاب، وتحتوي ملفات هذه الخزانة على أمثلة على هذه الظاهرة.

37) ابن فرحون : **الديباج المذهب**، ج 1، ص. 211 ـ 212.

38) الناصري : **الدرر المرصعة**، ص. 57. من المخطوط.

ويحدثنا الناصري في المزايا عن قيم الخزانة الناصرية فيقول : ويدخل للخزانة حتى يأخذ ما فيه كفاية الطلبة ويعطي كلا من المتعلمين بالزمام ما يحتاجه، وعلى رأس كل سنة في آخر رمضان يحضر الزمام[39] الخ... ونفس الطريقة كان يطبقها قيم خزانة القرويين وغيرها من المكتبات لأن الناصري يختم هذه الفقرة من كتاب المزايا بقوله : «وقع هذا كذلك بخزانة القرويين»[40].

أما عملية التبادل والإعارة فيما بين المكتبات وهي من العمليات المهمة والضرورية في المكتبات المعاصرة فتكاد تكون عامّة. في المكتبات العتيقة : فمكتبات الزوايا تتبادل الكتب فيما بينها من جهة كما تتبادل المخطوطات مع الخزانات الملكية وغيرها من جهة أخرى، والهدف من هذا التبادل أو هذه الاستعارة هو استنساخ المخطوط والاحتفاظ به ضمن محتويات الخزانة التي استعارته.. والعادة أن القيم هو الذي يتولى هذه العمليات وما تدعو إليه من مراسلات واستنساخ وغيرها. يحدثنا ابن زيدان في «النهضة العلمية» أن أبا بكر بن علي الناصري قيم خزانة تمكروت قد كتب للسلطان المولى عبد الرحمن بن هشام ليرد كتاب حاشية الطيبي على الكشاف للزمخشري فأجاب السلطان : لا تزال النسخة عند الناسخ لأن خطها شرقي مغلق»[41]. ويحتوي نفس مصدر ابن زيدان في مراسلة أخرى مفادها أن شيخ الزاوية الناصرية وقيم خزانتها يوسف الناصري يطلب من السلطان المولى محمد بن عبد الله العلوي أن يعيره كتاب «البيان والتحصيل» لابن رشد من أجل الاستنساخ، فأجابه السلطان قائلا : إننا بصدد نسخ الكتاب وسنرسله مباشرة بعد نسخه»[42].

ومن وظائف القيم أنه يتحوز الكتب المهداة والموصى بها للخزانة، وكلنا يعرف أن الإهداء والوصايا عنصران أساسيان في تكوين الخزانات المغربية قديما.

39) الناصري : **المزايا** ص 46 من المخطوط بالخزانة الحسنية.

40) نفس المصدر ص 48.

41) عبد الرحمن ابن زيدان : **النهضة العلمية على عهد الدولة العلوية**، مخطوط الخزانة الحسنية رقم 11772.

42) نفس المصدر.

فمن عادة شيوخ الزوايا أن يوصوا بكتبهم لخزاناتها، كما كان العلماء والملوك يهدوه المخطوطات المهمة والنادرة لمختلف المكتبات. يحدثنا الشيخ عبد الحي الكتاني في رسالته : المكتبات الإسلامية : أن العلامة عبد الرحمن المكناسي قد أهدى للشيخ ابن ناصر قيم الخزانة نسخة قديمة ومهمة من صحيح البخاري، كذلك فعل اليوسي فإنه قد أهدى كتبا لنفس الزاوية[43]. أما هدايا الملوك للخزانات وعلى الأخص منها خزانات الزوايا فأكثر من أن تحصى.

ويتحوز القيم كذلك الكتب الموقوفة على الخزانة، فبعد استقرائنا لعدد من الوقفيات المبثوتة على الأوراق الأولى من المخطوطات الموقوفة أمكننا أن نستخلص أن القيم يتحوز الكتب المحبسة من القاضي ومن الناظر ومن عامة الناس. فتلك التي يتحوزها من القاضي أو من الناظر أو منهما معا تكون في الغالب الأعم محبسة على الخزانة من طرف السلطان أو الوزير أو من شخصية بارزة من شخصيات البلد، أما باقي الكتب المحبسة فيتحوزها القيم من الناس العاديين الذين يحبسون المخطوطات أو المصاحف طمعا في رضى الله تعالى، وهذا التحوز يتم بحضور عدلين وبعض الشهود من الأعيان. وقد تذكر الوقفية اسم القيم الذي تحوز الوقف وتكتفي أحيانا أخرى بذكر لفظ «القيم» دون ذكر الإسم. هذه بعض الوظائف التي كان يقوم بها القيمون المغاربة أيام ازدهار خزانات الكتب بالمغرب. وفي العصور المتأخرة أفل نجم هذه المؤسسات العلمية تبعا للانهيار الثقافي، وتخلف مناهج التعليم، حيث أصبح الطلاب يكتفون بما لقفوه من أفواه الشيوخ وما استظهروه من منظومات في فنون شتى دون أن يحسوا بالحاجة إلى ارتياد الخزانة لتأكيد ما لقفوه ولاستكمال ما تلقوه من معلومات، فتخلفت من أجل ذلك المكتبات وأصبح دور القيمين يقتصر على المحافظة على الكتب بعدما كان دورهم أن يجعلوا محتويات الخزانة تتحول إلى مصادر إشعاع للمعرفة، بل انعدم عند بعضهم الضمير المهني وساءت معاملتهم لتلك البقية الباقية من القارئين بعدما كانوا

43) عبد الحي الكتاني : **المكتبات الإسلامية**، مخطوط الخزانة العامة، رقم. ك 3002.

يستعملون أرقى أساليب المعاملات لجذب هؤلاء الناس إلى القراءة والبحث وتحبيبهم فيها[44].

أما اليوم وقد تعددت المعارف وتضخمت المكتبات فلم يعد بإمكان قيم واحد أن يقوم بجميع العمليات المكتبة كما كان الشأن بالنسبة لأمين الخزانة القديم، فالخزانات اليوم تحتاج إلى عدد من القيمين ذوي اختصاصات مختلفة لتسييرها والقيام بشؤونها. فإلى جانب المشرف الأعلى أو المدير يعمل القيمون من مصنفين ومفهرسين ومختصين بالدوريات، وعاملين في قسم المطبوعات، ومتخصصين في مكتبات الأطفال إلى باليوغرافيين مهتمين بالمخطوطات ومسؤولين عن قسم المصادر ومرشدين للباحثين وفنيين مختصين في التصوير ومكلفين بالاقتناء والتبادل إلى غيرها من الاختصاصات.

ومما يؤسف له أن بعض الخزانات الكبرى لا تزال تسند أمانتها إلى شخصية علمية أو سياسية رغبة في أن يضفى على هذه المؤسسات الثقافية رداء من الهيبة والكرامة. فالقيم اليوم ليس هو السياسي المحنك أو الفقية المتبحر في فقهياته أو المؤرخ المتعمق في تاريخياته بل إنه ذلك الرجل الذي أضاف إلى ثقافته العلمية هذه ثقافة مكتبية. فالجمع بين هاتين الثقافتين هو وحده الكفيل لخلق قيم حديث يكون في مستوى الباحثين المحدثين.

44) أصبح أمين المكتبة في أذهان الناس مرتبطا بالكسل والتراخي والانزواء. وأصبحت خزانات المدارس العتيقة تسند مفاتيحها إلى أحد الطلبة القاطنين.

محمد بن عبد القادر العرائشي

سلطان العلم

عرفته عبقريا   وعالما سلفيا
عرفته للمعالي   سباقها الشرفيا
مهذبا مستقيما   مجاهدا وطنيا
مؤرخا وأديبا   وكاتبا منهجيا
محققا ومجيدا   بحاثة أريحيا
إن جاد بالعلم وفى   وكان ـ طبعا ـ سخيا
أو ذاكر القوم أبدى   تضلعا سرمديا
أو صادقٌ تسامى   وكان خدنا وفيا

□ □ □

إلى الأمانة يعزى   وليس ذاك خفيا
في نقل ما قد يراه   نصا صريحا قويا
ففاق كل قرين   بالفوز كان حريا

□ □ □

للنشء ظل معينا   ومرشدا تربويا
إن قدم النصح أبدى   تلطفا أبويا
موجها في هدوء   طلابه علنيا

□ □ □

في بيت مجـــــــــد تربى وســـــار نهجـــا ســـويـــا
فكــــــان منــــــذ صبـــــاه فتى طمـــوحـــا حييـــا
إن يفتخر بجـــــــــــــدود فـــــــإن منهم عليـــــا
عـــــلامــــــة العصر يـــــدعى «منـــــون» شهمـــــا أبيـــــا
أكرم بـــــــه طـــــــاب أصـــــلا وطـــــاب فرعـــــا سريـــــا
شيـــخ الإمـــــام ابن غـــــازى أعظم بـــــــه المعيـــــا
أعجـــوبـــة الـــــدهر حقـــا وروض عطر نـــــديـــــا

□ □ □

فلتهنئي يـــــا بـــــلادي بمن بنى المجـــــد حيـــــا
في عـــــزة وصمـــــود وللمعـــــالي تهيـــــا
ولتسعـــــدي بلقـــــاء يـــــا حبـــــذاه لقيـــــا

فهرس

دار توبقال للنشر

بمستواها العربي

تختار لك كتباً أنت بحاجةٍ إليها

صــدر

□ سلسلة : المعرفة الاجتماعية

● عبد اللطيف المنوني / محمد عياد

○ الحركة العمالية في المغرب (صراعات وتحولات)

● جماعة من الباحثين (ندوة جامعية)

○ التجربة البرلمانية في المغرب

○ البرلمان والممارسة التشريعية في المغرب

□ سلسلة : توصيل المعرفة

● الحسان بوقنطار

○ العلاقات الدولية

● رقية المصدق

○ القانون الدستوري

□ سلسلة : المعرفة الفلسفية

● محمد وقيدي

○ حوار فلسفي

● عبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت

○ درس الإبيستيمولوجيا

يـصـدر

● جمال الدين العلوي

○ المتن الرشدي (مدخل لقراءة جديدة)

توزيع سوشبريس

Les Editions Toubkal
Immeuble I.G.A. Place de la gare
Casablanca, Belvedère (05) — Maroc.
Tel : 24.06.05/42

يحلو لبعض المؤلفين أن يوهموا القارئ أن كل ما يوجد في كتاباتهم وليد جهودهم الفردية وأن يسحبوا غطاء سميكاً على هذه الحقيقة العامة وهي أن كل واحد منا يستثمر بكيفية أو بأخرى كدّ وجهد غيره. فيليق بالمؤلف الأمين أن يحيل، كلما أتاحت الفرصة، على جميع من أفادوه أو سبقوه إلى ميدان البحث والتأليف. لذلك رأيت من واجبي أن أسجل اسم الأستاذ المنوني في صدر كتابي حول أصول الوطنية المغربية. وأظن أن اسمه يجب أن يسجل في صدر كل مؤلف، بأي لغة كان، حول مغرب القرن التاسع عشر.

عبد الله العروي

58 درهماً



الموزع الوحيد في المملكة المغربية
الشركة الشريفة للتوزيع والصحف
(سوشبرس) ـ الدار البيضاء